

UNIVERSITATEA POLITEHNICĂ BUCUREȘTI

Catedra de filosofie

FLORICA DIACONU

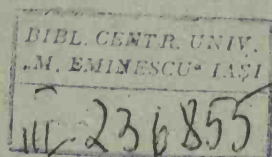
ANTROPOLOGIE FILOSOFICĂ

CRESTOMATIE

I

BUCUREȘTI

1994



UNIVERSITATEA POLITEHNICA BUCUREȘTI

Catedra de filosofie

FLORICA DIACONU

ANTROPOLOGIE FILOSOFICĂ

CRESTOMATIE

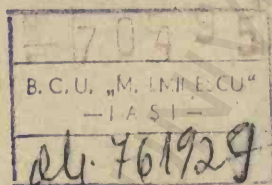
I

B.C.U.- IASI 553204



BUCUREȘTI

1994



141.319.8 (075.8) = 135.1

C U V Î N T Î N A I N T E

Gîndul alcătuirii culegerii de față s-a născut odată cu acela al elaborării în formă litografiată a cursului de Antropologie filosofică. Atît în scrierea lecțiilor, cît și în predarea lor am avut mereu în vedere că problematica prezentată în acele forme va fi ilustrată printr-o crestomație ce va urma, cea de față.

Cursul a fost predat vreme de patru ani și o formă litografiată a lui a apărut în 1992. Din experiența predării lui, a discuțiilor din seminar -- unde am experimentat comentarea unor texte filosofice și prezentarea conținutului unor lucrări de antropologie filosofică sau de filosofie cu caracter pregnant antropologic --, a testării disponibilității și a capacității studenților de a pătrunde în lumea ideatic-filosofică, încă și a conturării selecției textelor ilustrative, am îmbogățit atît structura tematică a cursului, cît și forma elaborată a lui, în vederea unei tipăririi editoriale.

Astfel că, structura tematică generală a culegerii de față corespunde formei restructurate și revăzute a cursului de Antropologie filosofică.

Sînt convinsă că prin completarea cursului predat cu cel litografiat (sau tipărit) și cu această culegere de texte se poate contribui în și mai mare măsură la orientarea și conturarea conștiinței filosofice a studentului.

În lucrare au fost reținute îndeosebi texte clasice ale filosofiei antropologice și din antropologia filosofică din antichitate pînă în contemporaneitate atît din meditația filosofică universală, cît și din aceea românească.

O culegere de texte, venită în completarea unui curs, mi se pare o mai bună și o mai vie călăuză a studentului către gândul filosofic propriu-zis, către lucrările originale de filosofie, acolo unde de fapt se află Filosofia.

Poate părea prea extins spațiul culegerii: Obiectul selecției însă, suficient de bogat (gândirea filosofică universală și românească), mi l-a impus; el s-a impus și dintr-o exigență didactică a cunoașterii pe viu, deci într-o formă desfășurată a raționamentului filosofic, a concreșterii gândului, prin unitate și prin tensiune ideatică.

Lucrarea invită la lectură - adică la o lecție, la o convorbire cu spirite luminate și înțelepte ale umanității - și totodată la meditație proprie.

Nu trim speranța că meditația unuia dintre tinerii noștri de azi - prin contactul cu marile lucrări de filosofie și antropologie filosofică și printr-o transfigurare conceptuală a problematicii reale - să rodească într-o soluție raționalistă și umanistă, demnă de tradiția filosofică românească!

București, aprilie 1994

F. D.

TE M A T I C A

I. OBIECTUL SI PROBLEMATICA ANTROPOLOGIEI FILOSOFICE

Specific. Trăsături. Funcții

Raportul ei cu științele omului

II. OMUL IN ISTORIA FILOSOFIEI. EXCURS ISTORIC

III. ONTOLOGIA UMANA: CE ESTE OMUL; ORIGINEA SI STRUCTURA LUI

Natura, esența și condiția umană. Tipologia umană din punct
de vedere filosofic

Originea și structura omului

Raportul materie -- viață; viață -- moarte

Antropogeneza

Munca și limbajul, condiții fundamentale ale apariției
și dezvoltării conștiinței

Conștiința umană și structura ei

IV. LOCUL SI ROLUL OMULUI IN LUME

A. Insul și persoana; determinatii

Raportul dintre eu și altul. Colectivitatea socială

Comunicarea

B. Personalitatea și problematica ei. Dimensiuni

fundamentale ale personalității

Libertatea personalității

Demnitatea personalității

Creația și munca "inventivă", creatoare

Stilul de viață

Tipuri de personalitate

V. MENIREA SI DESTINUL OMULUI IN LUME

Sensul vieții

Destinul omului în lume

Valoare, cultură și civilizație

VI. UMANISMUL - TRASATURA FUNDAMENTALA A ANTROPOLOGIEI FILOSOFICE

Ce este umanismul. Tipuri istorice de umanism

Perspective ale umanismului contemporan

Umanismul românesc; trăsături

OBIECTUL SI PROBLEMATICA ANTROPOLOGIEI FILOSOFICE

Necesitatea apariției antropologiei filosofice
 Precursori ai antropologiei filosofice
 Fundamentarea antropologiei filosofice. Specific
 Funcțiile antropologiei filosofice. Trăsături

Toate progresele în cultură prin care omul își face ucenicia au scopul de a folosi aceste cunoștințe și îndemnări dobândite în vederea uzului în lume; însă obiectul cel mai important în cadrul acesteia, în legătură cu care le poate utiliza este omul, întrucât el își are singurul scop ultim. A-l recunoaște deci în conformitate cu specia sa ca viețuitoare pămîntească înzestrată cu rațiune merită să fie numită în special c u n o a ș t e r e a l u m i i, chiar dacă el reprezintă numai o parte din ansamblul creațiilor pămîntești.

O teorie despre cunoașterea omului, concepută în mod sistematic (antropologia) poate fi luată în considerație din perspectivă fiziologică, fie din cea pragmatică. Cunoașterea fiziologică a omului vizează cercetarea a ceea ce face natura din om, cea pragmatică ceea ce el însuși ca ființă acționînd liber face sau poate și trebuie să facă din sine. Cine caută să înțeleagă cauzele de ordin natural pe care se bazează de pildă facultatea reamintirii poate să facă aici și acolo (după modelul lui Cartesius) sofisme despre urmele rămase în creier ale impresiilor pe care le lasă în urma lor senzațiile resimțite, însă el trebuie, pe lângă aceasta, să recunoască faptul că în acest joc al reprezentărilor sale el este un simplu spectator, care trebuie să lase natura să acționeze, în timp ce el nu cunoaște nervii creierului și nici fibrele, nici nu urmărește folosirea aceloragi pentru intenția sa și deci că orice sofistică teoretică despre acestea este o pierdere curată. Însă dacă folosește percepțiile despre ceea ce găsim că acționează stînjenitor sau favorizant în raport cu memoria pentru a o lărgi sau pentru a o face sprintenă, iar pentru aceasta are nevoie de cunoașterea omului, atunci aceasta ar constitui o parte a antropologiei în perspectivă pragmatică, și tocmai de aceasta ne ocupăm noi aici.

O asemenea antropologie, considerată în calitatea sa de cunoaștere a lumii, care trebuie să urmeze școlii, de fapt nu se numește încă pragmatică, atunci cînd conține o cunoaștere extinsă a lucrurilor din lume, de exemplu a

animalelor, plantelor și a mineralelor din diferite țări și climate, ci abia cînd conține o cunoaștere a omului ca o e t ă ț e a n ă l l u m i i. Prin urmare însăși cunoașterea raselor omenesti ca produse ținînd de jocul naturii nu intră în cunoașterea pragmatică a lumii, ci numai în cea teoretică.

În plus, expresiile a c u n o a ș t e l u e a și a. d. e ț i n e l u e a sînt destul de îndepărtate una de alta în privința semnificației lor: în timp ce una doar î n ț e l e g e jocul la care a asistat, cealaltă însă a i n t r a t î n j o c. Pentru a judeca așa-numita lume bună, categoria persoanelor distinse, antropologul se află într-o poziție foarte nefavorabilă, pentru că acestea se află prea aproape unele de altele însă prea departe de toate celelalte.

De mijloacele extinderii în cuprinderea antropologiei ține și faptul de a călători, fie și numai citind jurnalele (descrierile) de călătorii. Individul trebuie totuși mai întîi să fi dobîndit o cunoaștere a omului în societatea concetățenilor sau a conaționalilor săi¹, dacă vrea să știe ce să caute în afară, pentru a-și extinde cunoașterea într-o sferă mai largă. Fără un asemenea plan (care presupune deja o cunoaștere a omului) cetățeanul lumii rămîne întotdeauna foarte mărginit în ce privește antropologia sa. C u n o a ș t e r e a g e n e r a l ă pleacă întotdeauna în acest domeniu de la c u n o a ș t e r e a l o c a l ă, cu condiția ca ea să fie ordonată și condusă cu ajutorul filosofiei: fără, aceasta orice cunoaștere dobîndită nu poate furniza nimic altceva decît dibuire fragmentară și în nici un caz știință.

1. Un mare oraș, centrul unui imperiu, în care se găsesc colegiile naționale ale stăpînirii acesteia, care are o universitate (pentru cultivarea științelor) și, pe deasupra, și o poziție care permite comerțul pe mare, care datorită rîurilor ce vin din interiorul țării favorizează contactul atît cu țările învecinate, cît și cu cele îndepărtate, avînd diferite limbi și obiceiuri, - un asemenea oraș, cum este cumva Königsberg aflat pe rîul Pregel, poate fi luat deja ca un loc potrivit pentru îmbogățirea atît a cunoașterii omului cît și a lumii, în care acestea le dobîndesc chiar și fără a călători.

Tuturor încercărilor însă de a se ajunge în mod temeinic la o asemenea știință li se opun grave dificultăți ce țin de însăși natura umană.

1. Omul care remarcă faptul că cineva îl observă și caută să-l cerceteze va apărea fie stingherit (jenat) și prin aceasta el nu poate să se manifeste așa cum este de fapt, fie se prefăce și în acest caz nu vrea să fie cunoscut așa cum este.

2. Chiar și atunci când vrea să se cerceteze numai pe sine el ajunge cu deosebire în ceea ce privește starea lui afectivă, care în mod obișnuit nu permite nici o simulare, într-o situație critică și anume aceea în care dacă motivele care-l pun în mișcare sînt active, el nu se observă pe sine, iar dacă se observă pe sine, aceste impulsuri se liniștesc.

3. Imprejurările de loc și de timp produc, dacă sînt menținute de p.r.i.n.d.e.r.i care, cum se spune, constituie o altă natură și îi îngreunează omului judecata asupra sa însuși, mai mult, mai degrabă asupra conceptului pe care trebuie să și-l facă despre sine însuși pornind de la ceea ce ia de la celălalt, de la cel cu care se află în contact, pentru că schimbarea poziției în care omul este plasat de soartă sau în care se situează el însuși și ca aventurier, îngreunează foarte mult posibilitatea antropologiei de a se ridica la rangul unei științe formale.

În sfîrșit, sînt ce-i drept nu surse, însă totuși mijloace ajutătoare antropologiei: istoria universală, biografiile, chiar piesele de teatru și romanele. Căci chiar dacă sub ultimele două nu se ascund propriu-zis experiență și adevăr, ci numai fioțiune și chiar

dacă este permisă la fel ca în elaborarea viselor, exagerarea caracterelor și a situațiilor în care sînt puși oamenii, ele făcînd deci să nu învețe nimic în legătură cu cunoașterea omului, totuși acele caractere cam cum le-au schițat un Richarlsen sau Molière, trebuie să-și fi luat trăsăturile fundamentale (de bază) din observarea vieții reale a oamenilor, pentru că ele exagerează într-adevăr proporțiile, însă trebuie să fie concordante, în ce privește calitatea cu natura umană.

O antropologie din perspectivă pragmatică proiectată sistematic și concepută totuși în mod popular (prin referirea la exemple care sînt accesibile fiecărui cititor) aduce cu sine următorul avantaj pentru publicul cititor: datorită caracterului complet al titlului sub care poate adăposti o însușire umană sau alta, observată ea fiind ascunsă în viața practică a acestuia (publicului) îi sînt date prin aceasta tot atîtea imbolduri și invitații de a face din fiecare trăsătură particulară o temă proprie, cu scopul de a o așeza în ramura căreia-i aparține de drept, lucru prin care activitățile în această privință se distribuie de la sine între iubitorii acestui studiu și prin care sînt uniți într-un întreg, în conformitate cu unitatea planului, lucru prin care apoi este promovată (sprijinită) și accelerată (grăbită) creșterea științei de obște.

Kant, Immanuel, Antropologie in pragmatischer Hinsicht. Verrede. (Antropologia în viziune pragmatică. Cuvînt înainte), în: Werke (Opere), Band VIII, Berlin, Verlegt bei Bruno Cassirer, 1923, p. 3-6.

Aleg dară pre om mai prețuită, mai înfrumusețată și mai nobilă a Făcătorului făptură, pe acesta vreau după putință a-l arăta ce este, a-l arăta țesătura, structura, organele, sistemele și funcțiile acestora. Cartea în care l-am descris am chemat-o Antropologia fiindcă obiectul ei /este/ omul. (...)

De va căuta cineva la fieștecare făptură și cu ochii deschigi o va pătrunde, va afla o minune mare întrînsa; această minune cu atîta va fi mai mare, cu cît mai adînc la cele din lăuntru ale ei va aduce cunoștințe. Caută-te dar omului, înțeleaptă făptură a Făcătorului însuși pre tine și te minunează de cele ce vei afla în tine; caută la toată părțicioa trupului tău și cunoaște folosul ei, pre carele cunoscîndu-l vei lăuda înțelepciunea și măiestria ziditorului: nu fi indestulat că trăiești în această lume, ci caută cum? Si pentru ce viețuiești întrînsa? Caută ce deosebire este între tine și între alte viețuitoare; dar și între alți oameni. Înțeleptul Thales zice: „cunoaște-te pre tine însuși”.

Spre scrierea acestei din două pricini m-am hotărît: înția este iubirea către nația mea (spre a cărei cultură toți românii sînt); iar a doua sfatul tinerimii românești din această universitate (al căreia nu e mic năgărul). Însă nici bine nu mă apucau de dînsa /că/ multă greutate simții în prefacerea termenilor cu care în descrierea ei să mă pot ajutara fiindcă pînă acuma nicio carte așa în lumea noastră nu se află, de unde să fi putut ceva scoate.

Pentru aceasta iubite cetitorule mai nainte de ce vei judeca despre această carte, te rog binevoiește înții a lua în seamă precum puterile mele, așa și împiedicările care de cele mai adînci a mă slobozi m-au oprit. Eu cît am putut, adevărata însemnare a termenilor a da m-am ostenit, întrebuițînd multe (precum și alte nații fac) și latinești. Iată tu de vei vedea această însemnare a nu fi deplină și alta mai deosebită sau mai apropiată vei afla, vrînd a mă îndrepta, cu urechile aplecate și cu mulțumire te voi asculta. Mai departe, de

vei cugeta că termenii sau cuvintele ce le-am întrebuințat mai virtuos
intră funcțiile sexuale nu ar afla loc, sau că ar fi fără rost
scrise, te rog să iei în seamă a fi obiectul acestei cărți omul în
starea cea naturală; și în om precum o parte așa și alta are scopul,
are folosul său, ca și numele său.

În descrierea acestei cărți acest rînd am urmat: arătînd întîi
pe scurt istoria omului și descriînd trei sisteme generale precum
1. sistemul oaselor; 2. al mușchilor; 3. al pielii; am împărțit
toată cartea întru descrierea funcțiilor în trei, părți, din care par-
tea I cuprinde funcțiile vegetative sau a vieții trupești cu orga-
nele sale; II: funcțiile animale sau a vieții sufletești cu orga-
nele sale; III: funcțiile animale sau a plămădirii cu organele sale.
Căroră în loc de apendice (adăogare), fiindcă omul nu numai din
trup, ci și din suflet, e alcătuit, am adăogat scurtă cunoștință și
despre suflet. - Spre cunoștința fieștecăruia organ am descrie
țesătura lor cea mai din afară lăsînd cele mai adînci anatomilor.
Toate acestea sînt întocmite după prelecțiile A. Iordan al medicinei
doctor în această universitate, a fiziologiei și anatomiei mai înalt
profesor precum și al meu fostul și nemuritorul învățător. Primește.
dar iubite cetitorului acest puțin și întîmăl fruct al operelor mele
și te folosește cu dînsul, iar eu mă voi bucura văzînd folosul
și iubirea ta către mine fiind totdeauna spre servire gata.

Vasici-Ungurean, Pavel, Frate și Cuvînt înainte, în:
Anthropologia sau scurtă cunoștință despre om
și despre însușirile sale, Buda, 1830, p. 2-3,
XIII - XVI.

Punctul de plecare în a n t r o p o l o g i e îl constituie sufletul determinat calitativ, legat de determinările sale naturale (aici intră de pildă deosebirile de rasă). Din această unitate nemijlocită în care se află cu naturalitatea sa, sufletul trece la opoziția și lupta cu această (aici își au locul stările de demență și de semnambulism). Luptei acesteia îi urmează victoria sufletului asupra corporalității sale, coborîrea acestei corporalități și riințarea ei coborîată la treapta de semn, de manifestare a sufletului. Idealitatea sufletului își face astfel apariția în corporalitatea lui, ea devine această realitate a spiritului pusă ideal, într-un mod însă el însuși încă corporal.(...)

Imprimarea sufletului în corporalitatea lui, pe care am considerat-o în cele două paragrafe precedente, nu este a b s o l u t - nu suprimă complet distincția sufletului și a trupului. Natura Ideii logice, care dezvoltă totul din sine, cere dimpotrivă ca distincția aceasta să-și păstreze dreptul ei. Ceva din corporalitate rămîne așadar pur organic, prin urmare sustras puterii sufletului; astfel încît primirea sufletului în trupul lui nu este decît una din laturile trupului. Ajungînd la sentimentul acestei limitări a puterii sale, sufletul se reflectează în sine și așvîrle corporalitatea, afară din el, ca ceva ce îi este s t r ă i n. Prin această r e - f l e x i e - î n - s i n e, spiritul își desăvîrșește liberarea sa de forma f i i n ț e i, el își dă forma e s e n ț e i și devine e u. E drept că, intru cît este deja î n s i n e, eu. R e a l i t a t e a e u l u i cuprinde însă mai mult decît subiectivitatea n e m i j l o c i t ă, n a t u r a l ă a sufletului; căci eul este acel universal, acel simplu, care există abia atunci cu adevărat, cînd el se are pe sine însuși drept obiect, - cînd el a devenit f i i n ț ă r e - p e n t r u - s i n e, a s i m p l u l u i î n s i m p l u, r a p o r t a r e a u n i v e r s a l u l u i l a u n i v e r s a l. Universalul ce se raportează la sine nu există nicăieri afară decît în eu. În n a t u r a e x t e r n ă, universalul -

asa cum s-a aratat deja in introducerea la teoria spiritului subiectiv - nu ajunge la exercitarea cea mai inalta a puterii sale decat prin nimicirea existentei singulare, asadar, nu ajunge la fiintare - pentru-sine reala. Chiar sufletul natural nu este intai decat posibilitatea reala a acestei fiintari-pentru-sine. Abia in eu aceasta posibilitate devine realitate. In el are loc prin urmare o trezire de ordin mai inalt, decat trezirea naturala, marginita la pura senzatie a singularului; caci el este fulgerul care, cazind, trece prin sufletul natural si ii consuma naturalitatea; in eu prin urmare ideabilitatea naturalitatii, asadar esenta sufletului, ajunge a fi pentru suflet.

Catre aceasta tinta tinde intreaga dezvoltare antropologica a spiritului. Aruncind aici o privire inapoi asupra acesteia, ne aducem aminte cum sufletul omului, - spre deosebire de sufletul animal, care ramane curandat in singularitatea si limitatia senzatiei, - s-a ridicat de-asupra continutului marginit al simtirii sale, continut ce contrazice natura in sine infinita a sa, - l-a pus in mod ideal, - l-a prefacut, prin deprindere cu deosebire, in ceva universal, amintit, total, intr-o fiinta, - tocmai prin aceasta insa a umplut spatiul, la inceput gol, al interioritatii sale, cu un continut ajuns prin universalitatea lui pe masura sufletului; a pus in sine insusi fiinta, asa cum, pe de alta parte, el a transformat trupul sau in imaginea idealitatii, a libertatii sale, - si deci a ajuns sa fie universalul dar in eu, universalul individual determinat ce se raporteaza la sine insusi, o totalitate abstracta, liberata de corporalitate, fiintind-pentru-sine. In timp ce in sfera sufletului pur senzitiv, sinele, sub forma genului, apare ca o forta act-

ționind asupra individualității existente numai ca din afară, și totodată, numai ca din interior; dimpotrivă, pe treapta de dezvoltare la care a ajuns acum sufletul, sinele, cum am arătat mai sus, s-a realizat în existența faptică a sufletului, în corporalitatea lui, și invers, a pus ființa în sine însuși; astfel încât acum sinele adică eul se intuiește, în altul său, pe sine însuși și este această intuire de sine. (...)

G.W.Fr. Hegel, Filosofia spiritului, București, Edit. Academiei Române, 1966, p. 40, 201-202

Toată știința omului se întemeiază pe cunoașterea de sine, adică, pe știrea despre firea noastră însăși. Acum, fiindcă noi ne cunoaștem pe noi înșine, imediat ca ceva real, de aceea pentru noi nu e nimic cert, decât cum că „sîntem”. Și această certitudine primă și necontestabilă o putem enunța cu acest principiu: Eu știu cum sînt.

Iar cunoaștința de sine se deșteaptă și se face posibilă prin aceea că ea dă de un opus, adică noi înșine ne determinăm prin un Ce care nu sîntem noi, care e divers de noi și ni se opune, de unde se numește și obiect. Deci dar cunoașterea despre noi înșine e numită în mod necesar cu conștiință cum că afară de noi mai este ceva, alte lucruri. Cînd conștiința de sine se suspendă, precum se întîmplă în somn și în legin, atunci încetează și conștiința despre alte lucruri.

Deci dar a doua certitudine, care se sprîngine într-un tot pe experiența imediată, asemenea primei, se cuprinde în această propoziție: Eu știu cum că afară de mine mai e un altceva.

Cînd se deșteaptă conștiința de sine prin lucrurile din afară noastră, care ne determină, atunci acelea lucrează în noi, își anunță existența imediată prin impresia pe care o fac în noi, dar și noi încă lucrăm într-insele. Așadar, cu conștiința despre noi înși-

ne și despre alte lucruri afară de noi e unită necesar și conștiința cum că între noi și între alte lucruri existente în afară de noi este o comuniune sau un comerț prin care unul anunță prezența celuilalt, existența sa.

Deci dar, a treia certitudine care se sprijină tot pe experiența imediată asemenea celor două, e cuprinsă în această propoziție: Între om și între lucrurile din afara sa există o comuniune sau un comerț împreună. (...)

Acum, în conștiința omului se anunță o cerință nespărțită de a cunoaște mai de aproape ceea ce observă el că face imediat cu sine și în afară de sine; așadar de a se cunoaște pe sine și lucrurile din afara dînsului, a căror varietate nemărginită o cuprindem în cuvîntul Lume. De la dreapta mulțumire a acestui instinct depinde progresul lui în cultură, dexteritatea și abilitatea precum și repausul și pacea lui.

Omul are și facultatea spre a putea mulțumi acea cerință, prin aceea el cunoaște lucrurile după trei grade:

a) Ia lucrurile așa precum sînt date senzațiilor, precum apare acestora fiecare lucru după proprietatea sa externă și forma de lucrare. Aceasta se numește aparență sau exteriorul lucrului.

b) Cercetează cu mintea care e substratul pe care zace aceea aparență și care e partea permanentă, nemutabilă a lucrului, spre care se referă ca spre un centru toate schimbările care se fac într-însule și care cere cum iese afară din sine însuși și apare în exteriorul care se schimbă neîncetat. Partea cea permanentă se numește esență sau interiorul lucrului; se numește și puterea lui, despre care se cugetă cum că afară de acesta n-ar putea să lucreze. Regula după care urmează puterea cînd lucrează se numește lege.

c) Prin puterea sa rațională omul se încumetă a cuprinde rațiunea cea mai de pe urmă a tuturor lucrurilor și din aceea a cunoaște unitatea, legătura și scopul lor.

Conștiința cea clară despre aparență și esența lucrului se

numește cunoștință. Un complex de cunoștințe care fac un tot unitar e știința a cărei formă externă se numește sistem.

Știința în sine e numai una și universală, adică cunoștința cea largă a universului întreg, prin urmare cunoașterea omului, a lumii și a lui Dumnezeu. Însă fiind natura omului mărginită, această știință pentru dînsul e numai o problemă care se adaptează neîncetat a se deslega și un scop înalt pentru care se luptă neconținut ca să se apropie de dînsul, fără ca să-l poată ajunge deplin vreodată.

De aceea această știință, încă în timpurile cele mai vechi bine fu numită filosofie, în înțelesul cel mai larg, adică iubirea și studiul înțelepciunii.

Căci adică, înțelepciunea e fructul științei și consistă în adevăr în deplinul sens al cuvîntului, adică:

- a) în concordanța cunoștințelor noastre cu obiectul;
- b) în concordanța lucrurilor noastre cu rațiunea originară a tuturor lucrurilor sau cu destinația noastră.(...)

Studiul fundamental al științelor presupune înainte de toate o cunoștință dreaptă despre noi înșine, a legilor naturii noastre și a formelor lucrării sale. Dificil nu este numai o condiție fără de care nu ne-am putea câștiga o cunoștință chiar despre poziția și problema pe care o avem în această lume, ci este chiar cheia spre înțelegerea lumii și a lui Dumnezeu însuși.

De aceea învățătura despre om sau antropologia este propedeutică atât pentru știința universală cît și pentru științele particulare.(...)

Antropologia are să ne învețe a cunoaște natura omenească în toată aparența ei cea reală.

Fiindcă natura omenească consistă din corp și din suflet, din acest fundament antropologia se împarte:

- a) în somatologie (de la *σῶμα* - corp și *λόγος* - învățatură), adică învățătura despre corpul omenească, care cuprinde în sine

anatomia (de la anatomia), adică despre starea structurii organelor corpului și fiziologia (de la physis, natura, fire și logos învățătură) adică învățătura despre mecanismul organic al corpului omenesc și despre funcțiile acestuia; b) psihologie (de la psyche suflet, spirit) sau antropologia fizică, adică învățătura despre suflet.

Așadar, problema aceasta este a ne învăța să cunoaștem ființa și forma aparentei sufletului omenesc.(...)

Psihologia empirică și rațională

Toată viața este ieșirea unui extern dintr-un intern ca din rațiunea sa; sau în orice viețuitor se pot distinge două părți: una internă și alta externă, cea dintâi își arată lucrătura în astălalt adică în cea din urmă.

Pe aceasta este întemeiată diferența psihologiei în empirică și rațională. Cea dintâi învață multiplele manifestări ale sufletului omenesc și legile acestora, cea rațională cercetează rațiunile ultime ale acestor multiple manifestări și se străduie să cunoască sufletul după ființa sa internă.

Nota. Așa psihologia rațională consideră esența și proprietatea cea fundamentală a sufletului, raportul lor cu corpul, libertatea, destinația și numirea sufletului.

Simion Bărnuțiu, Psihologia empirică și Logică, Iași, Tiparul Tribunei române, 1871, p. 1-7.

Niciodată (și în nicio epocă) n-a avut omul o cunoaștere mai puțin sigură și acceptată în mod unitar (unanim) despre ființa (esța) sa, despre originea și rostul său decât tocmai astăzi; niciodată n-a avut ocazia să se pună pe sine într-un mod atât de radical problematic, să se vadă pe sine atât de mult ca semn de întrebare cum se întâmplă tocmai acum.(...)

În obiectul „om” se întîlnesc chiar aproape toate științele exacte, pozitive ale naturii care există în genere și în afară de acestea și aproape toate disciplinele filosofiei (...) Fiecare dintre aceste științe îl vede pe om subordonat parțial cîte unui alt

domeniu al existenței, însă nici una nu îl vede în întregul său și structura acestei totalități.(...)

(...) Căvîntul „antropologie” are în contexte științifice sensuri (accepțiuni) fundamentale diferite: unul teologic, unul filosofic și unul (cel mai modern) care în esență ținea de științele naturii și este riguros empiric (în cadrul căruia sînt implicate, desigur, și probleme culturale etnologice și istorice).(...)

Max Scheler, Gesammelte Werke, Band 12, Schriften aus dem Nachlass Band III, Philosophische Anthropologie, Bonn, Bouvier, Verlag Herbert Grundmann, 1987, p. 87

Antropologia filosofică este o știință fundamentală a esenței și structurii eidetice a omului; raporturile pe care le are cu diferitele regnuri ale naturii, (mineral, plante, animale), în ceea ce este principiul comun al acestor lucruri; originea metafizică a existenței sale, ca începuturi în lume din punct de vedere fizic, psihic și spiritual; forțele și puterile care acționează asupra lui și asupra cărora el acționează; direcțiile și legile principale ale dezvoltării sale biologice, psihologice, spirituale și sociale, considerate în posibilitățile sale esențiale împreună cu rezultatele efective; probleme ale raportului dintre suflet și corp - fizic și psihic - , raporturile dintre spirit și viață. Celelalte științe care se ocupă cu omul: naturale, medicale, preistorice, etnologice, științele istorice și sociale, psihologia și psihogenetica nu pot da ceea ce dă antropologia filosofică: fundamentul filosofic. Ea se ocupă de esența și originea omului, de conștiința sa de sine, ceea ce a devenit omul ca operă a sa. O istorie a conștiinței de sine, o istorie a formelor esențiale și imaginare, trebuie precedată de o istorie a miturilor, religioase, teologice, filosofice a omului. Fără toate acestea omul nu poate fi explicat.

Max Scheler, L'homme et l'histoire. (Les formes du savoir et la culture. Deux essais). Traduit de l'allemand par M. Dupuy, Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1955, p. 183

Dacă există o problemă filosofică a cărei soluționare să o solicităm în mod deosebit de frecvent timpul nostru, ea este cea a unei antropologii filosofice. Înțeleg prin aceasta o știință fundamentală despre esența și structura eidetică a omului; despre raportul pe care-l are cu diferitele regnuri ale naturii (mineralul, planta, animalul), ca și cu principiul tuturor lucrurilor; despre originea metafizică a esenței sale, ca și despre începuturile sale în lume, din punct de vedere fizic, psihic și spiritual; despre forțele și puterile care acționează asupra sa și asupra cărora acționează el; despre direcțiile și legile principale ale dezvoltării sale biologice, psihologice, spirituale și sociale, considerată atât în privința posibilităților sale esențiale, cât și în rezultatele sale efective. Problema raporturilor dintre suflet și corp, adică dintre psihic și fizic, și problema raporturilor dintre spirit și viață sînt cuprinse în aceste cercetări. Numai o antropologie concepută astfel ar putea da tuturor științelor care au „omul” drept obiect - științe naturale și medicale, preistorie, etnologie, științe istorice și sociale, psihologie normală și psihogenetică, caracterologie - un veritabil fundament filosofic și în același timp le-ar putea asigura și obiecte de cercetare determinate și pozitive.

Ideile referitoare la esența și originea omului nu au fost niciodată mai puțin sigure, mai nedeterminate și mai diverse decît astăzi; permisă fără îndoială autorului acestor rînduri căci problema omului îl preocupă și-i reține atenția de mult timp. Epoca noastră este cea în care pentru prima dată în istorie, adică de vreo două mii de ani, omul a devenit în întregime o adevărată „problemă” pentru el însuși; în care nu mai știe ce este, dar totodată știe că nu știe acest lucru. Hotărîrea fermă de a face tabula rasa din toate tradițiile referitoare la această problemă și efortul de a considera ființa denumită „om” cu cea mai mare detașare metodică și cu cea mai vie mirare, numai ele vor mai permite să se ajungă la concepții solide. Dar se știe cît de dificil este să faci astfel tabula rasa. Cu

atît mai mult cu cît nu există întrebare în care să fim conduşi cu mai multă inconştienţă şi deci cu mai multă forţă de categoriile tradiţionale. Singurul lucru pe care-l putem face pentru a ne elibera puţin cîte puţin de acest jug şi pentru a învăţa să cunoaştem exact originea acestor categorii în istoria spiritului este să triumfăm asupra influenţelor lor prin această conştientizare.

O istorie a conştiinţei de sine sau a ideii că omul s-a făcut pe sine însuşi, o istorie a formelor esenţiale în conformitate cu care s-a imaginat, s-a văzut, s-a simţit pe sine şi a conceput inserţia sa în diferitele sfere ale existenţei, ar trebui, de altfel, să precedă o istorie a teoriilor mitice, religioase, teologice, filosofice despre om. Fără a intra pentru moment în detalii la acest subiect - această istorie trebuie să constituie introducerea „antropologiei” noastre -, să ne mulţumim să observăm că sensul fundamental al acestei complexe evoluţii nu este îndoielnic; el este sensul unei creşteri a conştiinţei de sine a omului, acest progres efectuîndu-se în salturi întotdeauna noi, în momente remarcabile ale istoriei. (...)

Or, una din principalele întrebări ale unei antropologii filosofice constă în a se interoga asupra adevăratului sens al acestor creşteri bruşte ale conştiinţei de sine. Să punem problema sub forma unei antiteze foarte pronunţate: aceste creşteri reprezintă un proces în care omul îşi înţelege cu tot mai mult profunzime şi adevăr situaţia obiectivă în ansamblul existenţei? Sau ele reprezintă dezvoltarea unei iluzii periculoase, simptomele unei boli care se agravează?

Vom lăsa aici cu totul la o parte două probleme; nu vrem să raportăm istoria conştiinţei de sine şi a judecăţii omului despre el însuşi, nici să ne ocupăm a factiori de toate problemele de fapt şi de adevăr ridicate de antropologie. Nu ne propunem să oferim aici decît o mică parte din introducerea la o vastă antropologie şi nu avem altă intenţie decît aceea de a lămurii situaţia intelectuală

prezentă în această importantă problemă. Vom defini cu cea mai mare precizie posibilă diferitele concepții despre esența umană care domnesc încă printre noi, în aria culturală occidentală și vom distinge astfel cinci tipuri fundamentale ale reprezentării pe care omul și-o face despre sine. Vom arăta apoi cum de fiecare din aceste concepții se leagă în mod logic și toate dau un tip determinat de istorie, adică de reprezentare deliberată a trecutului omenesc. Iar cititorul este rugat în mod expres să nu presupună că autorul simpatizează mai mult cu una sau cu alta din cele cinci idei sau chiar s-o ia drept adevărată. (...)

Încă un cuvânt despre relația dintre antropologie și istorie. Motivul principal al luptei exasperate care există în zilele noastre între atâtea sociologii și concepții ale istoriei, foarte diverse și altfel, constă în faptul că ele se bazează toate pe niște idei radicale diferite în ceea ce privește esența, structura și originea omului. Căci orice teorie a istoriei își are principiul în tipul determinat de antropologie, fie că acesta este sau nu perceput și recunoscut de către istoric, sociolog sau de filosoful istoriei.

Or, nici un fel de unitate nu prezidează mai mult la ideile pe care ni le facem despre natura omului. Dacă ne mulțumim să reducem concepțiile despre om și despre locul său în supraabundența existenței, care încă mai domnesc azi în aria noastră culturală occidentală la tipurile ideale cele mai precise și mai proeminente, vom descoperi examinând aceste lucruri de aproape, așa cum am făcut-o eu, cinci idei fundamentale, în cadrul cărora teoria antropologică mai poate încă, desigur, să îmbrace în detaliu nuanțe extrem de variate, ceea ce corespunde marelui număr de probleme particulare foarte diferite cu care are de-a face o „antropologie”.

Max Scheler, L'homme et l'histoire, Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1955, p. 13-23

Întreaga filosofie a d-lui C. Rădulescu-Motru se reazemă pe o viziune a omului, pe un concept normativ al persoanei umane pe care interpretul primului nostru sistem original de gândire are datoria să-l extragă și să-l pună în lumină. Originalitatea unei concepții filosofice se dezvoltă, de altfel, totdeauna dintr-o rădăcină antropologică, din care urcă și seva vigoriei ei. Când nu propune o icoană a omului, printre ale cărei implicații să se găsească și criteriile de valorificare etică a vieții, sistemul de gândire nu mai e decât o simplă schemă logică, din care lipsește principiul animator al vieții. Filosofia D-lui C. Rădulescu-Motru justifică întru totul ceea ce s-a putut numi „primatul rațiunii practice”. Acel care se adîncește în studiul operei de care vorbim se pătrunde de un anumit sens al vieții, care lucrează cu puterile lui interioare.

T. Vianu, Conceptul omului în filosofia d-lui C. Rădulescu-Motru, în Opere, vol. 9, București, Edit. Minerva, 1980, p. 211.

Religia și știința pot amîndouă să fecundeze filosofia dar ele nu trebuie să devină autoritate externă. (...) Cunoașterea filosofică este o cunoaștere umană în care se cuprinde indiscutabil libertatea umană; ea nu este o revelație, ci o acțiune de cunoaștere liberă a omului asupra revelației. (...) Revelația nu-i poate impune filosofiei teorii și speculații ideologice, dar îi poate conferi o experiență care îmbogățește cunoașterea. (...) /Filosofia/ obține rezultatele cunoașterii prin chiar procesul cunoașterii; ea nu suportă să i se impună din afară, cum admite teologia. Aceasta nu înseamnă că filosofia este autonomă, că este o sferă izolată și suficientă sieși. Ideea autonomiei filosofiei este o idee eronată și nu trebuie identificată cu ideea de libertate.

Filosofia este o parte a vieții și o experiență a vieții spiritului întors asupra fundamentelor. Ea este o inițiere asupra misterele vieții, este o lumină iradiantă a ființei și în ființă. (...) Nimeni nu contestă că filosofia este obligată să țină seama de dezvoltarea științelor și de rezultatele lor, dar aceasta nu înseamnă

să devină sursa contemplațiilor supreme, să se identifice cu ele.

Filosofia are problemele ei distincte de știință și de religie, dar se află cu ele într-o independență reciprocă și complexă. Știința nu se ocupă decât de o realitate parțială și abstractă, lumii nu li se revelează ca un tot și științele nu pot să-i perceapă sensul devenirii. (...) Misterele ființei nu se revelează decât omului și prin om, altfel spus, în experiență și în viața spirituală (conform Heidegger). (...) Filosofia este dragostea de înțelepciune și divulgarea acestei înțelepciuni în om; este încercarea creatoare către sensul ființei. (...) Filosofia s-a născut în lupta susținută a gândirii de a se ridica și a se opune credințelor populare tradiționale s-a emancipat de ele formând o mișcare liberă (fără însă să-și rupă definitiv rădăcinile). (...)

Filosofia se realizează ca o experiență spirituală și morală care nu e un simplu joc al spiritului. (...) Știința cunoaște ființa din afara omului, detașată de el, fără să caute sensul. (...) Filosofia studiază omul plecând de la el și în el însuși, văzându-l aparținând sferei spiritului, pe când știința îl analizează ca aparținând sferei naturii, ca pe un obiect, în afara lui (sociologia, psihologia, biologia). (...) Se poate afirma că știința se fundamentează pe sciziunea omului cu el însuși, și sciziunea dintre ființă și om, căci subiectul cunoscător este în afara ființei și ființa e cunoscută în afara omului. (...)

Filosofia vede lumea traversând omul și acesta este caracterul specific al ei. Știința, în schimb, vede omul din afară. (...)

Antropologia filosofică trebuie să fie o disciplină filosofică fundamentală, ea este partea centrală a filosofiei spiritului. Ea se distinge esențial de examenul științific - care poate fi biologic, sociologic sau psihologic -, și această distincție provine din aceea că filosofia studiază omul pornind de la el și în el însuși, pentru că aparține zonei spiritului, în timp ce știința studiază omul ca aparținând zonei naturale, cu alte cuvinte în afara omului ca fiind obiect.

N. Berdiaev, De la destination de l'homme

Paris, Editions „Je sers”, 1935, pp. 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18.

Nu pentru o sumă de valori și realizarea lor mineră este interesantă problema acestor culturi, ci pentru omul care se frământă în ele, care nu le acceptă și vrea să le salveze salvându-se. Problema culturilor nu interesează numai filozofia istoriei, ci și antropologia. Și dacă privind destinul omului istoriceste, culturile mari îi asigură o evidență, nu este același caz în cele mici, în care destinul omului adaugă condiției pur umane un plus dramatic, rezultat din anomaliiile și insuficiențele lor. Nu este deloc cașod să te fi născut într-o țară de a doua mână. Lacăditatea devine tragedie. Și dacă nu te sugrumă o furie mesianică, surletul se înneacă într-o mare de nemăngiere.

Emil Cioran, Schiabarea la Față a României, ediția a II-a, București, Edit. Vremea, 1941, p. 35.

Sociologia ne apare deci ca o știință statică, descriptivă, comparativă și explicativă a societății, prive ca formind un tot(...)

Dacă se observă bine, toate științele sociale, în afara sociologiei, se ocupă numai cu aspecte parțiale ale societății: aspectul economic, juridic, surletesc etc. de aceea se și numesc științe sociale particulare. Se înțelege că studiul unuia sau altuia din aspectele sociale, aspecte caracteristice, ușor de demonstrat sau de delimitat, este mult mai lesnicios decât cercetarea fenomenului integral, de natură complexă. De aceea, unele dintre științele sociale particulare s-au dezvoltat mai de timpuriu și se practică și azi cu mai multă ușurință. Față de toate acestea, sociologia apare cu o menire nouă: să cerceteze societatea în toate aspectele ei de realitate, să studieze, așadar, societatea ca totalitate. Este justificată această poziție de cunoaștere? Răspunsul este în funcție de alte două probleme înrudite. Este realitatea socială într-adevar o realitate totală, nu se desface cumva ca o simplă sumă, în elemente componente numai juxtapuse? Este societatea altceva decât suma aritmetică a indivizilor și a manifestărilor de viață a acestora? Și cea-

laltă problemă: chiar dacă societatea este o totalitate originară, ireductibilă și deci inexplicabilă numai prin elemente componente, din moment ce formează obiectul de cercetare al mai multor științe, care o studiază sub câte un aspect al ei, ce rest mai are o știință nouă, care n-ar putea fi decât un corp al altor științe, o enciclopedie a științelor sociale particulare? Așadar, problema societății ca totalitate și problema sociologiei ca știință integrală; aceste două probleme sînt dezlegate astăzi de majoritatea cercetătorilor specialitate în favoarea sociologiei. Numai cîte un rar reprezentant al științelor sociale particulare, care își vede prin aceasta, cu totul greșit, periclitată propria disciplină mai întîrzie în vechile erori și tăgăduiește împotriva tuturor evidențelor, restul sociologiei ca știință.

Fenomenele juridice, etnice, lingvistice, economice, religioase, artistice, științifice, adică tot ce se leagă de viața superioară a omului, sînt fenomene sociale, născute în societate, dezvoltate în societate și care în afară de societate n-au nici rost, nici înțeles. Astăzi, aproape nu mai e nevoie să se demonstreze aceste adevăruri. Ele sînt prea evidente în stadiul actual al cunoștințelor omenești și prea răspîndite. De ele s-au pătruns pînă și reprezentanții științelor sociale particulare, căci din ce în ce apar în etnografie, folclor, lingvistică, economia politică, știința religiei, știința artei etc. glasuri autorizate care cer completarea cercetărilor de pînă acum cu studiul social cît mai integral al fenomenelor. De aceea discuția se poartă mai mult în privința celeilalte probleme: de ce este nevoie de sociologie, cînd există atîtea alte științe care, dacă nu studiază nici una în parte societatea ca întreg, o studiază totuși toate la un loc. Problema s-a pus sub forma aceasta mai de mult și s-a ajuns în chipul cel mai firesc la concluzia că totuși sociologia este necesară deoarece, chiar dacă științele sociale particulare sînt în stare să dea împreună imaginea întreagă a societății, totuși în realitate trebuie să strîngă cîteva date împrăștiate în diferite părți, și să unifice într-o operă

de ansamblu. Acesta ar fi rostul sociologiei, ceea ce nu se mai tăgăduiește astăzi de nimeni. Totuși, sociologia nu se mulțumește cu acest rol de enciclopedie, de știință menită numai să strângă și să orînduiească aportul altor științe. Ea tinde să-și stabilească o poziție proprie, care să-i permită nu numai independența față de alte științe, dar căi largi de cercetări originale și de creație științifică adevărată. (...) Cu alte cuvinte, sociologia care se ocupă cu societatea ca totalitate, nu vine ca rang de cunoaștere, cu necesitate în urma științelor sociale particulare, ci înaintea lor, făcîndu-le cu puțință aprofundările speciale. (...)

Sociologia studiază societatea ca totalitate în articulațiile ei mari, în natura, funcțiunile și determinările ei de ansamblu, nu poate însă epuiza această realitate pînă în cele mai mici amănunte, de aceea ea nu desființează, ci, dimpotrivă, reclamă și face cu puțință celelalte științe dedicate unuia sau altuia dintre aspectele societății. La rîndul lor, științele sociale particulare nu pot întreprinde cercetarea întregurilor sociale, pentru că n-au nici pregătirea, nici puțința de fapt, ci trebuie să lase aceasta în sarcina sociologiei.

Dimitrie Gusti, Opere vol. I, Edit. Academiei, 1969, p.250, 255-256, 257.

Preocuparea pentru o antropologie fizică a început cu savantul francez Proca, s-a afirmat din ce în ce mai mult în a doua jumătate a veacului al XIX-lea, însă cu toată preocuparea de a dezvolta o idee autonomă de om, în permanență ea se găsea oarecum într-o atîrnare, într-o dependență implicită față de idee că omul este un continuator al seriei animale că este un animal de o anumită speță mai complexă, mai originală, dar totuși un animal. Și toată sarcina acestui fel de antropologie a fost de a defini anume ce fel de animal este omul. Antropologia și-a pus de la început două probleme: întâi care este legătura omului cu celelalte animale, adică situarea lui în seria zoologică - ceea ce se numește antropologie generală; apoi o serie de alte întrebări în legătură cu aspectul somatic, anatomic

etc. al corpului omenesc, ocupînd rasele una faţă de alta. (...)

Descendenţa omului din animal părea că are o serie de probe foarte importante în ajutorul ei şi anume, două feluri de probe: unele care ies dintr-o serie întregă de asemănări între constituţia corporală a omului în raport cu maimuţele sau cu fiziologia lor; altele care ies din problema omului - fosilă, dintr-o serie de schelete care s-au găsit contemporane cu perioade geologice foarte îndepărtate şi din care, în succesiunea lor, s-a putut face o serie evolutivă de organisme, de schelete, care mergeau de la apropiieri imediate cu maimuţele, pînă la o serie care arată degajarea de această influenţă şi apropierea de forma actuală de om.

Probe de asemănare între om şi maimuţă sînt foarte variate: unele privesc formele anatomice. Anatomia comparată indică o serie întreagă de organe similare la om şi la maimuţă. De asemenea probe de ordin fiziologic, ca de pildă analiza sîngelui şi componenţa unui grup sanguin similar la om şi la maimuţă. Tot aşa s-a dovedit că foetusul prezintă forme organice la fel la om şi la maimuţă. În fine, proba de ordin parazită: o serie întreagă de organe, care nu se pot identifica servind la o funcţiune vitală, se găsesc şi la om şi la maimuţă; este vorba de faimosul organ care se găseşte în ochi, plica semilunaris, şi care se găseşte şi la om şi la maimuţă; de asemenea, organe parazitare de tipul apendicelui, prezente şi într-un caz şi în celălalt, ceea ce înseamnă că în istoria animală, cîndva acestea au fost organe la unii strămoşi, care au precedat şi omul şi maimuţa, ele au dispărut prin neîntrebuinţare şi se găsesc reziduuri şi la om şi la maimuţă, ceea ce dovedeşte că au amîndoi aceeaşi origine într-un strămoş comun. În sfîrşit, probe de ordin patologic; aceleaşi boli se găsesc adeseori şi la om şi la maimuţă. Aceiaşi paraziţi, de pildă rîia, aceiaşi microbi, de pildă sifilisul, apar şi la om şi la maimuţă, cu toate că ele se pot inocula şi la alte animale.

Inrudirea aceasta s-a putut proba şi cu altă serie de argumente, care veneau din descoperirea unor schelete îngropate în straturi

geologice foarte vechi și care arătau oarecare evoluție a maimuței către om. Așa de pildă un doctor militar olandez Dubeis, a găsit în peninsula Iava în secolul trecut, niște resturi dintr-un schelet, care nu erau mare lucru; o cutie craniană, la 15 metri de ea un femur și la trei metri de femur doi dinți. Acestea, întrunite la un loc prezentau un foarte bizar schelet, care nu aparținea nici omului, nici maimuței. Craniul omului are o capacitate de cel puțin 1000 cm³ și la maimuță 600 cm³. La acest schelet, craniul prezenta o capacitate de 850 cm³, prin urmare o capacitate intermediară între craniul omenesc și cel de maimuță. Femurul avea exact forma umană, dinții erau, în ceea ce privește structura exterioară, ca la om, dar în ceea ce privește coreana, ca la maimuță, de unde se putea trage concluzia că este vorba de transformarea unei spețe în cealaltă. S-a numit acest organism intermediar de tranziție, Pitecantropus erectus. A doua descoperire s-a făcut în satul Mauer, lângă "Eidelberg, a unui schelet din care s-a găsit numai o falcă cu toți dinții pe ea. După cercetări, s-a văzut că aparține unui organism ceva mai evoluat decât Pitecantropus erectus, deci că este vorba de un proces de degajare a naturii omenesti de natura ei animalică; de asemenea s-a opinat că este vorba de cel mai vechi strămoș al nostru, homo Heidelbergensis. Mai târziu s-a găsit la Neanderthal, în Prusia, lângă Düsseldorf, un alt schelet, compus dintr-o calotă craniană și care prezenta particularitatea că avea arcadele sprincenelor foarte mari și capul foarte plat, ceea ce a făcut pe Huxley să susțină că este vorba de un strămoș al nostru. Wirchow a susținut că este vorba de om propriu-zis, dar cu o deformare patologică și că nu este concludent în istoria degajării omului din animal. Apoi s-au găsit o serie întreagă de schelete, care prezentau analogii sau identități cu craniul din Neanderthal. Astfel s-au găsit asemenea schelete în Gibraltar, în Franța, în Italia etc. descrie într-o carte celebră a lui M. Boule; aceasta înseamnă că nu omul din Neanderthal înseamnă o anumită epocă, înseamnă că nu este vorba de cranii găsite la întimplare, ci este vorba de un anumit moment ^{et} cromatic din istoria dezvoltării.

tării și degajării omului din filiațiunea lui animală. În fine, s-au găsit alte tipuri de schelete la Grimaldi și Cro-Magnon și ultimele la Chancelade, ceea ce înseamnă că aceste descoperiri formează o serie care începe cu Pitecantropus erectus, în care este împărțită aproape în jumătate natura omenească și cea animalică, apoi este al doilea moment, omul de la Heidelberg, urmează omul de la "Neanderthal" etc. toate acestea formînd o desprindere din ce în ce mai accentuată a omului de originea lui primară.

Toate acestea ne arată două feluri de probe, care tind să dovedească faptul că omul se trage din maimuță, deci că el nu este decît un animal mai complicat, fiindcă toate elementele se întîlnesc fie prin asemănări de ordin fiziologic, anatomic, patologic sau altele, fie prin evoluția însăși a scheletelor găsite în stare de fosile, două serii de probe care redau descendența noastră animală. Totuși, dacă omul prezintă asemănări foarte importante cu animalele, el fiind un animal degajat, fiind acel Homo Sapiens al lui Quatrefages - alții au vorbit de ultima speță animală, ominienii - cineva a propus să se adauge un „regn omenesc” la celelalte regnuri (animal, vegetal etc.) - este vorba de un animal complicat, acest Homo Sapiens, care trebuie degajat din ordinea lui primară animală.

Dacă însă este vorba de foarte importante asemănări, trebuie să analizăm și punctele de vedere care deosebesc pe om de animal, din punct de vedere fizic. Intr-adevăr, omul prezintă o serie de aspecte care îl separă, din punctul de vedere al unei antropologii fizice, de animal. În primul rînd poziția verticală, omul stă vertical, și deci întreaga mecanică a scheletului și întreaga poziție corporală este alta decît la celelalte animale; este alta pentru că legăturile cutiei craniene cu coloana vertebrală nu mai sînt la fel ca la animale, unde coloana vertebrală se leagă pe partea posterioară de craniu; aci, ea cade vertical, la mijloc. Coloana vertebrală a animalului are o singură înclinație, a omului are o serie de înclinații; prin aceasta omul este mult mai suplu decît animalul, el presupune o serie de adaptări mai elastice, deci o serie de oscilații pe desenul

coloanei vertebrale. De asemenea, mușchii cervicali sînt foarte puternici la animale, capul tinzînd să cadă în jos. La om, capul avînd o poziție mai bine echilibrată, mușchii cervicali nu mai au atîta importanță. Iată prin urmare o serie de caractere care arată că omul stînd pe două picioare, se deosebește din punctul de vedere al poziției lui, de animal.

În al doilea rînd este importantă, ca alt caracter de deosebire a omului de animal, apariția mîinii. Maimuțele au și ele membrele superioare cu un început de dezvoltare în sensul adaptării la luarea de obiecte, la agățare etc. Însă dezvoltarea degetelor, a mobilității lor, a reflexelor, acestea sînt specific umane. Mîna omului se deosebește total de membrul superior al maimuței. Ea are o serie foarte variată de comportări și atitudini, este un organism care ajută pe om să se adapteze la mediu mult mai mult decît pe maimuță.

Al treilea caracter este dezvoltarea acelor regiuni de encefal, care privesc apariția întîi a simțurilor superioare, adică a văzului și auzului, în dauna olfactivului, adică a mirosului. Se știe că animalele sînt mult mai dotate din punctul de vedere olfactiv decît omul, în schimb omul este mai dezvoltat din punctul de vedere al văzului și auzului. Astfel, în construcția oculară a omului, există un fel de bastonașe celule, care dau omului posibilitatea diferențierii culorilor; de asemenea în ceea ce privește sunetele și armonicele lor, combinațiile lor, ajung proporții pe care animalele nu le ating niciodată. În fine, în ceea ce privește conținutul anatomic; regiunile din encefal sînt mult mai dezvoltate la om față de animal.

Un alt caracter este acela al atrofierii mușchilor mandibulari, pentru că omul, spre deosebire de animal, nu apucă hrana sau pradă cu gura. De aceea mușchii mandibulari, adică maxilari, sînt mult mai atrofiați la om.

Iată deci că definiția omului din acest punct de vedere, al unei antropologii fizice, îl așează, prin cel puțin două serii de probe, în înrudirea lui cu animalele, și reușește să arate cărecari

progrese și etape, după care anumite organe s-au diferențiat de ceea ce avea animalul, au format pentru ea anumite particularități, care îi dau dreptul la un loc deosebit în cadrul naturii. Acestea sînt rezultatele antropologiei fizice pentru problema care ne interesează, anume aceea a situării omului și a răspunsului la întrebarea „ce este omul și care sînt caracterele lui”?

Datele conferite de antropologia fizică ni se par însă insuficiente. Din simpla lor însușire și înșirîndu-le n-am făcut altceva decît să dăm un tablou rezumativ al unor strădanii de cîteva decenii pentru a asigura găsirea cîtorva mediocre elemente de particularitate anatomică sau fiziologică indicate să justifice vechea pretenție a suveranității omului și a superiorității lui de animal pus în fruntea naturii, - din această însușire însă se degajă o impresie de sărăcie, de mizerie intelectuală. Oare numai atît să fie omul? Un animal care are o mîină în plus, cîțiva mușchi cervicali atrofiați și cîțiva mușchi în plus, și poartă pe două picioare, care au apărut pentru că la un moment dat omul se hrănea cu anumite fructe pe care trebuia să le apuce cu mîna sau pentru că dacă nu mai găsea aceste fructe trebuia să-și fabrice mîncarea altfel? Din toată complexitatea, din toate năzuințele omului, să nu rămînă decît doar atît? Antropologia fizică se lovește în această definiția a omului de aceeași obiecție de care se lovește în general orice explicație fizică sau fiziologică; materia unui lucru poate explica cadrul fenomenului, dar nu esența sau calitatea lui. Într-un cadru de-o anumită dimensiune poți pune un tablou, dar cadrul nu definește tabloul acesta, pentru că în același cadru intră o înfinitate de tablouri de aceeași dimensiune. Aceasta nu ne arată nici conținutul, nici semnificația fiecărui tablou în parte, dacă spunem care sînt dimensiunile ce fac aceste tablouri să intre într-un anumit cadru. (...)

Pără a apela la soluții spirituale, pentru că trebuie să recunoaștem dependența și efectele unui anumit materialism în esența lucrurilor, trebuie să recunoaștem că el este numai un punct de plecare și

o explicație insuficientă, care trebuie completată cu o serie de explicații de ordin calitativ, mergînd la esența fenomenului, nu numai la condițiile în care el a apărut. Tot așa și în antropologie: a spune că oamenii de aceeași capacitate craniană, de aceeași formă a corpului, de aceeași înălțime, de același aspect al părului sau aceeași culoare a feței, sînt capabili de aceeași reacție, înseamnă a spune măcar că oamenii toți care compun aceeași rasă au același suflet și că nu există comportări individuale, nici variații de ordin specific, toate fiind explicabile prin aceste fenomene de ordin exterior.

În antropologia specială se întrebuintează o serie întreagă de indici, de simptome, de experiențe matematice, care arată oarecum aspectul cantitativ diferențial al diferitelor rase omenești. Așa de exemplu, este ceea ce se numește indicele cefalic, raportul între doi diametri ai craniului, indicele nazal, lungimea minilor, culoarea feței sau pielii, aspectul părului etc. toate acestea au fost criterii antropologice, după care se deosebeau diferitele rase ca bogăție sufletească, fiziologică, morală, adică se explică prin culoarea părului, lungimea membrărilor etc. o întreagă conoagrafină infinită de aspecte individuale ale fiecărei rase sau fiecărui popor dintr-o rasă. Ce se întîmplă însă? Rasele se amestecă între ele și aceste caractere nu sînt suficiente. Dacă ne scoborîm în urmă la scheletele fosile pe care le-am găsit la omul din Neanderthal și Chancelade aspectele nu mai sînt pure. La originea lor primară, ele pot constitui indicii precise (indicele cefalic, nazal etc.) mai tîrziu însă toate caracterele se amestecă unele peste altele și ajungem astăzi, de pildă să găsim în antropologie același indice nazal la scheletele de la romani ca și la scheletele indienilor din California, adică măsura 46/6 și același indice cefalic la ruși ca și la populațiile adamanilor din Africa centrală; aceeași talie, adică 166 cm la turci ca și la populația Bandu din insulele Pacificului.

Iată deci că indicațiile antropologice sînt tot așa de largi ca și cuilă pe care atîrni o haină, ca și cadrul în care intră o

infinitate de tablouri, pentru că ele sînt valabile și la turci și la populația bandu din insulele Pacificului, sau și la romani ca și la indieni etc. Se pot explica deci o serie de aspecte, care sînt valabile și într-un caz și în celălalt, prin urmare o explicație care explică prea multe și care în consecință nu explică nimic. Datele actuale ale antropologiei chiar dacă sînt făcute astfel încît să bină lungimea membrilor cu mărimea taliei, indicele cefalic cu culoarea feței, totuși rareori reușesc să stabilească un criteriu obiectiv pentru diferențierea raselor între ele.

Dar dacă caracterele acestea nu sînt suficiente pentru diferențierea raselor între ele, ele nu pot fi suficiente nici în antropologia generală atunci cînd este vorba de a diferenția natura omului de celelalte animale, pentru că nu ele vor indica ceea ce este specific omenesc spre diferență de ceea ce nu este specific omenesc.(..

Deci mai este și altceva: în cartea sa recentă asupra omului, economistul german Sombart arată că în secolul al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea sînt două tendințe în definiția determinării omului: o tendință care caută să explice omul de jos în sus, de la inferior la superior, reducînd omul la originea sa animală și arătînd că omul nu este altceva decît un animal original; apoi, este o altă tendință: în fața acestui biologism sau animalism este un omism, adică tendința de a arăta omul ceea ce este, independent și chiar contra originii sale animale: nu interesează ceea ce este comun în animal și în om, ci interesează ceea ce e specific omului. Vom reuși să definim omul prin om, iar nu prin animal; definind omul prin animal, nu obținem decît ceea ce se găsește comun între om și animal, iar nu ceea ce deosebește pe om de animal cădem adică în eroarea lui Taine, care explica individul prin mediu și care arăta ceea ce este comun între oameni. Dar ceea ce este interesant, atît într-o operă de artă, cît și într-o psihologie individuală, este tocmai ceea ce îl deosebește pe om de ceea ce-l încenjoară. Doctrina animalistă, care face din om un ultim reprezentant a unei serii din

starea animală, nu servește decît să arate ceea ce este comun, și aceasta o știm și noi. Dar ca să arate ceea ce este specific este neputincioasă, și atunci trebuie să recurgem la serviciile unei antropologii de altă natură, care este antropologia filosofică.

Antropologia filosofică este una din cele mai tinere științe ale disciplinelor filosofice sau morale. Ea tinde să se constituie acum dintr-o serie de cercetări făcute și care au ca obiect arătarea a ce este omul, în ce constă specificitatea lui, dar nu pe căile anatomice, nedescriind aspecte din corpul omului, nu măsurînd antropometric capacități craniene, lungimi de membre etc., ci indicînd în mod general din domeniile psihologiei, moralei și esteticii, culturale în general, anumite aspecte care fac din om o ființă aparte. Aceasta nu înseamnă că antropologia fizică este desființată. Dar se declară că, pentru a defini ceea ce este omenesc, sufletesc, spiritual, este nevoie de o serie de alte discipline decît antropologia fizică, de alte medii, alte cîmpuri de investigații, luate în special din domenii de ordin cultural.

O serie de lucrări făcute în ultimul timp, care ajung în Germania aproape la aspecte de modă, se ocupă cu determinarea omului din punct de vedere filosofic, adică din punctul de vedere al valorilor lui spirituale. Astfel sînt cercetările făcute de Max Scheler în domeniul criminologiei. În cartea sa Poziția omului în Cosmos formează începutul unei antropologii de căutare a esenței ultime a omului, independent de explicația istorică sau sociologică, omul în sine arătînd care sînt caracterale, esența, omnia lui. În afară de preocupările acestei școli, astăzi se fac o serie de cercetări de domeniul ontologiei, care nu se ocupă numai de existența înțeleasă ca existență cosmică, ci de existența umană: omul este o existență care se opune altei existențe din afară de el, și raporturile între om - existență finită și existență infinită din el, formează o serie întreagă de probleme de ordin ontologic umanistic, pe care le-au trasat cărțile senzaționale ale lui Martin Heidegger, ^{ve} aceluia ale unui antropologiat H. Berlin, în care se pun probleme în

legătură cu existența umană. În fine, un alt grup de cercetări de antropologie filosofică vine din câmpul sociologiei. Este vorba de lucrarea de care pomenim a lui Sombart, Von Menschen, în care autorul arată că ceea ce este caracteristic omului - cum vom vedea - este puterea lui de obiectivare, omul care se consideră pe el însuși un obiect, se vede pe el însuși proiectat în afară; el poate crea aceste stări sufletești, stări de cultură; la care, un alt sociolog Leopold von Wiese, care consideră societatea compusă din raporturi inter-individuale, pretinde că realitatea omului și antropologia filosofică se va baza mai ales pe raporturile care se pot stabili în diferitele relații inter-individuale: raporturi de cooperare, dragănie, luptă, raporturi relaționiste care constituie esența societății etc. Iată deci două școli în sînul școlii sociologice, raportate la antropologia filosofică. Contribuții din ontologie, sociologie etc. vin să arate posibilitatea unei antropologii filosofice care își pune întrebări asupra esenței omului, cu date, instrumentații, mijloace pur spirituale, făcînd abstracție de cercetările unei antropologii fizice, ale cărei rezultate am văzut că nu sînt suficiente pentru a ne pune întrebarea ultimă asupra a ceea ce este omul, care este scopul și rostul omînirii în genere.

Mihail Kalea, Antropologia filosofică, în: Curs de estetică, Universitatea din București, Facultatea de litere și filosofie, 1942-1943, în vol. „Prelegeri de estetică”, București, Edit. științifică 1972, p. 395 - 404.

Rămîne dar întreagă tema noastră: care e resortul ascuns și motivul autentic al conexiunii dintre istorie și filosofie? Și de ce această conexiune se face cu ajutorul problematicei, adică, al unor enunțuri care, deși legate de un moment dat, tind să transcendeze aderenta temporală? Aceste întrebări ne strămută în zona a două preocupări fundamentale, ambele de ordin antropologic, deci referitoare la esența omului sau a conștiinței filosofice. Așadar, istoria și filosofia sînt solidare, fiindcă așa dictează o calitate fundamenta-

lă a naturii omenesti, iar această calitate se răsfrânge mai ales în filosofie, disciplina cea mai complexă, fiindcă prin năzuința ei de totalizare încercă o muncă culturală.

E un fapt elementar al antropologiei filosofice că adevărul nu ținește deplin alcătuit din capul unui geniu care codifică știința odată pentru totdeauna. Nu e locul a cerceta valoarea și adâncimea acestui fapt, cunoscut deopotrivă de omul de știință, de teolog, de filosof ca și de poet: omul e o ființă imperfectă, supusă rătăcirii, păcatului și erorii. Caracterul istoric al oricărei preocupări culturale, în deosebi al celor teoretice, decurge din acest fapt primar al „imperfecției” omului. Adevărul se constituie în timp și prin timp, și se realizează în silințele veacurilor. Numai popoarele, care au trăit adânci prefaceri evolutive, au dăruit omenirii contribuții științifice și filosofice.

Mircea Florian, Reconstrucție filosofică, București,
Edit. Casa școalelor, 1944, p. 274.

- Domnule profesor Lévi-Strauss, socotesc ca un factor-cheie în opera dumneavoastră faptul că utilizați cuvîntul antropologie în sensul științei despre om. Este corect?

Lévi-Strauss: Da, fără îndoială. După cum știți, am primit o educație filosofică și, ca mulți oameni din Franța, am ajuns la sociologie și etnologie prin filosofie. Doream să găsesc răspunsuri unor întrebări filosofice. Etnologia îmi apărea ca un mijloc (și poate singurul mijloc) care să elimine discrepanța dintre abordarea filosofică și abordarea științifică a problemei omului. Mă refer la abordarea filosofică așa cum o găsim, de pildă, în opera lui Kant. Ea constă firește, din încercarea de a înțelege din exterior mintea omenească, dintr-un exterior limitat, adică studiul propriei sale minți întreprins de filosoful însuși, sau studiul minții în acțiune în gândirea științifică a societății și timpului său. Aceasta este o limitare importantă deoarece nu este limpede dacă ceea ce este adevărat în cadrul acestor limite va fi tot atât de adevărat cînd va fi aplicat la omenire luată ca întreg, în timp ce etnologia cuprinde

cîmpul cel mai larg, dacă pot spune astfel, al experienței umane.

- Pot fi socotite etnologia și etnografia, inclusiv activitate de cercetare implicită, ca fiind o subdiviziune a unei antropologii cu adevărat noi, a unei științe a omului la care etnografia contribuie cu eventuale materiale?

L. S. : Firește, fără îndoială, și, așa spune, din două motive. Primul este că antropologul nu poate lucra exclusiv doar cu materialul său. Trebuie să se folosească și de materiale adunate de colegi și chiar de colegi aparținînd unor culturi și perioade diferite ale istoriei. Și mai trebuie să acumuleze și o oarecare experiență personală pentru a fi în stare să ateste critic această activitate. Cel de al doilea răspuns este următorul: cred că ceea ce face ca antropologia sau etnografia să fie de neînlocuit, este atitudinea pe care o trezește în cercetător. Nu înseamnă doar să contempi un lucru deplin străin sau necunoscut, ca, de pildă, piciorul unei muște la microscop, ci să participi personal ca individ și, mai mult decît orice, în calitate de reprezentant al propriei tale culturi și civilizații și să trăiești fluxul complex ce rezultă din încercarea de a înțelege o cultură complet diferită. (...)

- În răspunsul dumneavoastră sesizez o întoarcere la materialismul clasic al secolului al XVIII-lea?

L. S. : Da, dar cu o specificare. Motivul pentru care a fost necesar, mai ales pentru antropologi și sociologi - mă gîndesc la relația clasică dintre Natură și Cultură - să rupă cu materialismul secolului al XVIII-lea este faptul că antropologii au fost conștienți că în cultură au existat o mulțime de principii în acțiune care nu erau prezente în natură așa cum era concepută în secolele al XVIII-lea sau al XIX-lea. Recent o schimbare impresionantă, așa spune chiar o revoluție, s-a petrecut în concepția noastră despre natură. A devenit din ce în ce mai evident că pentru a înțelege operațiile mai profunde ale naturii este necesar să apelăm la un model cultural. Să luăm codul genetic drept un exemplu foarte limpe-

de și simplu. Astăzi, prăpastia dintre natură și cultură nu este atât de mare pe cât era necesar să o presupunem acum câțiva ani. Nu pe motivul că există mai multă natură în cultură decât presupuneam anterior, ci invers: deoarece există mai multă cultură în natură.

O polemică răsunătoare, în: „Secolul XX”, nr. 5, 1967,
p.. 78-79.

Cadrul teoretic cel mai general, în care sîntem hotărîți să privim apariția omului, ni-l oferă doctrina transformistă. Situîndu-ne într-o asemenea perspectivă teoretică, se cuvine să atragem chiar de la început atenția asupra conduitei de urmat. Adoptînd punctul de vedere transformist, înțelegem să o facem cît mai degajați de formule specifice în care a apărut această idee și mai ales cît mai despărțiți de ipotezele suplimentare, nu totdeauna oportune, în tovărăgia cărora ideea și-a afirmat de vreo două sute de ani încoace drepturile de postulat teoretic. Subliniem însă că fără de acceptarea acestui postulat teoretic nu se va putea face nici un pas înainte în problemele ce se pun în legătură cu ființa și originea omului(,,)

În operația preliminară de stabilire a cadrului teoretic în care ne vom desfășura considerațiile bio-antropologice, vom ține seama și de alte cîteva idei în afară de ideea transformismului, despre care am vorbit pînă aci. Una dintre aceste idei, de care s-a făcut caz îndeosebi în partea a doua a secolului trecut, este aceea a „selecției naturale”. Naturalistul și gînditorul care a făcut amplu uz de acest factor, atribuindu-i putere de principiu, pe care întemeia chiar originea speciilor, este Charles Darwin. Nici această idee nu era însă tocmai nouă în momentul cînd s-a procedat la dezvoltarea ei „teoretică”. Nu mai departe decît Darwin însuși amintește un șir de precursori care au bănuț sau au anunțat ^{în} termeni clari acest aspect. Astfel, potrivit interpretării date de Darwin unui text aristotelic, și anume unui pasaj din Physical auscultationes (Lib. II, cap. VIII, par. 2) cel dintîi autor la care s-ar găsi, cel puțin în germene, ideea selecției naturale, ar fi filosoful grec. Aristotel vorbește

anume, în paragraful indicat, despre întreguri compuse din părți, ce par a fi făcute în vederea unui scop, câtă vreme raportul real dintre aceste părți poate fi și numai accidental. E vorba ac.
alte cuvinte, despre anume finalisme în natură, ce ar lua ființă datorită întâmplării. Dar Aristotel, trebuie s-o spunem aceasta, nu devine un precursor al lui Darwin decât printr-un exces de zel pe care acesta îl pune în interpretarea sa, căci ideea aristotelică nu are la filosoful grec decât o importanță marginală, rămânând fără de consecințe pentru biologia sa. Ba mai mult, ținându-se seama de biologia entelehială a lui Aristotel, trebuie să notăm că ideea în chestiune contrazice toată orientarea principială „finalistă” a filosofului. Totuși ideea selecției naturale apare realmente în antichitate, dar la un filosof anterior lui Aristotel, și de la care stagiritul împrumutat fără îndoială ideea pentru o speculație ce nu-și prea avea locul în sistemul său. Am numit pe Empedocle. Acesta susținea că natura produce la întâmplare tot felul de „organe”, care încearcă să trăiască în separație: ochi, nasuri, inimi, stomacuri etc. În izolare aceste organe nu rezistă însă condițiilor naturale. Organele izbutesc să se conserve, numai când, se combină întâmplător sub modul organismelor complexe. Natura ar efectua deci o selecție între produsele sale, păstrind pe cele ce sînt în stare să facă față condițiilor externe și exterminînd pe cele inaptele. (.,.)

În diverse lucrări ale noastre, din cele publicate în șirul anilor, am insistat pe larg asupra unor „factori” cu totul particulari, pe care îi implică orice creație de cultură (enumerăm printre creațiile de cultură ale umanității în cursul istoriei ei: miturile, concepțiile religioase, viziunile metafizice, teoriile științifice, creațiile de artă, sistemele și normativele morale etc.). E vorba despre factorii stilistici care își pun și ei amprente asupra creației de cultură. Teoria factorilor stilistici, expusă în alte lucrări, o socotim sub atîtea laturi susceptibilă încă de completări. În considerațiunile de față, destinate să ajute în just

relief distincția între ființa animală și ființa umană, vom observa că eficiența „factorilor stilistici” n-o constatăm decât în activitatea createare a „omului”; nici o urmă de orientare „stilistică” nu se găsește în nici una din sectoarele posibile ale activității animale. Cu aceasta am indicat însă una dintre cele mai importante particularități care colaborează la complexitatea umană. Evident, ideile desfășurate în prezentul studiu cer să arătăm deosebirea între „arhetipuri” și „factorii stilistici”. Jung însuși n-a parvenit în nici una din lucrările sale la ideea unor factori stilistici ce ar intra în componența ființei umane, în calitatea ei singulară de createare de cultură. Vom preceda la stabilirea distincțiilor mai importante, ce se pot opera între „arhetipuri” și „factorii stilistici”. Pentru a înlesni vederea de ansamblu asupra lor, îi vom înșira pe două coloane:

Arhetipurile

1. Arhetipurile reprezintă cristalizarea unor experiențe în circuitul biologic-instinctiv, al ființei animale, în orizontul lumii sensibile (în cadrul ambianței).

2. Arhetipurile sînt generale și stereotipe pentru o specie animală, și implică anume posibilități reactive de natură biologică înăscute.

3. Arhetipurile sînt „iceane”, „fantasme”, de-o considerabilă ampleare plastică, alcătuirii complexe, cu un puternic accent afectiv; mijloace de adaptare la lumea

Factorii stilistici

1. Factorii stilistici reprezintă niște factori modelatori ai spiritului uman, situat în orizontul specific al necunoscutului, care urmează să fie revelat prin creații de cultură.

2. Factorii stilistici proprii geniului uman sînt variabili de la epocă la epocă, de la o colectivitate la alta și uneori chiar de la un individ la individ, ceea ce înseamnă că ei nu implică posibilități reactive de natură biologică, înăscute.

3. Factorii stilistici au o eminentă simplitate și o funcție exclusiv modelatoare, în raport cu plăsmuirile prin care spiritul uman încearcă revela-

concretă sensibilă.

labea necunoscutului.

4. Arhetipurile îndură în viața psihică a omului așa-numitele „travestiri”, apărind prin transparența variabilă a acestor travestiri, când mai clar, când mai camuflat.

5. Arhetipurile sînt rapsedice adică ele au o existență biologică-psihologică fără de vreo relație specială între ele, în afară de aceea a unei finalități de ansamblu proprii ființei animale în raport cu lumea sa împrejurătoare dată.

6. Arhetipurile sînt înrădăcinate în circuite biologico-instinctive, că atare ele sînt stereotipe pentru o specie animală, iar întrucît apar și în viața psihică a omului, ele leagă pe om de natură, făcînd din el o ființă naturală.

4. Factorii stilistici nu în nici un fel de „travestiri”.

5. Factorii stilistici sînt în raportul lor reciproc, arhitectonic complementari, alcătuiind împreună un „cîmp stilistic”, care imprimă o pecete unui ansamblu de creații de cultură.

6. Factorii stilistici sînt variabili. În calitatea lor de puteri ce determină forme și anume structuri ale creațiilor de cultură, ei se numără printre factorii care fac din om o ființă eminentă istorică.

Din această expunere comparată se desprinde concluzia că „factorii stilistici” sînt măriți cu totul eterogene, ireductibile și deci neasimilabile uneia dintre cele două coloane. În viața umană arhetipurile și factorii stilistici pot să coexiste. În viața umană arhetipurile, toate, fără neosebire de proveniență instinctivă, păstrează aceste rădăcini de natură animală. Se știe însă că la om, în general, comportamentul instinctiv nu se mai menține tocmai în forma sa genuină. Instinctul îndură la om oarecări atenuări, ceea ce are ca o consecință firească a complicării sale cu inteligența și o voință care, cel puțin intențional, ia forme morale de îndată ce omul devine om, adică ființă istorică de „cultură”. În viața

psihică a omului „arhetipurile” își relaxează intrucîtva legătura cu instinctele, încercînd să-și lărgească sfera de insuficiență. În viața psihică a omului arhetipurile încep la un punct imaginația acestuia. Mai mult: pe bună dreptate se poate susține că și în procesele de plămădire spirituală, de care este capabil omul, arhetipurile intră adesea în acțiune, alcătuiind adevărate nuclee de creație, fapt ce se poate constata mai ales asupra plămădirilor mitologice și de artă ale geniului uman. Analizele lui Jung au învederat, credem, această împrejurare suficient de convingător. Va trebui să subliniem, de asemenea, și rolul ce arhetipurile par a-l juca în procesele și în formele patologice ale vieții psihice umane. Investigațiile în această direcție, ale lui Jung și ale școlii sale, au relevat asemănările ce par să existe uneori între fanteziile psihopaților și plămădirile mitologice ale popoarelor. Cercetările lui Jung nu sînt totdeauna strălucitoare de realitate; ele trebuie însă verificate pas cu pas. Iar faptele odată verificate, urmează să fie integrate într-o teorie mult mai amplă și clădită în alte coordonate decît este aceea a lui Jung.

În teoria noastră, pe care am dezvoltat-o în alte lucrări și pe care o completăm în paginile de față, accentul e destinat să cadă dacă nu exclusiv pe factorii stilistici, totuși mai virtuos pe accepția decît pe „arhetipuri”. Este vorba aci despre factorii ce intervin numai în viața spirituală a omului și niciodată în viața animală. Factorii stilistici nu au, precum s-a arătat, nici o legătură cu circuitele biologice-instinctive ale animalului, în care, prin proveniența lor, sînt ancorate toate „arhetipurile”. Factorii stilistici aparțin prin excelență omului, ca em, ceea ce înseamnă în chip subliniat ca „ființă istorică”. Dacă izvorul arhetipurilor este animalitatea, izvorul factorilor stilistici rămîne istoricitatea. Ca ființă istorică, omul participă totdeauna la un „cîmp stilistic”, la un cîmp stilistic ce-i pune pecetea pe creațiile sale. Omul, privit ca individ, este o parte integrantă a fluviului istoric. Fluviul istoric este însă, după părerea noastră, purtătorul acelor factori stilistici în zona de înfrîmire a căreia sîntem cuprinși ca indivizi, dar fluviul

istoric este și purtătorul condițiilor materiale ale „câmpurilor stilistice”. Între individul uman normal și istorie există o strînsă corelație, în sensul că istoria concretă impune individului uman orientări stilistice, iar individul la rîndul său va putea să modifice, prin intervenția sa creatoare, câmpul stilistic obiectiv. În cadrul acestei corelații între istorie și individ, schimbul mutual de orientări stilistice este un proces necurmat și fără opăit: (...)

Diverse elemente de „antropologie” se găsesc răsfirate prin studiile noastre filozofice anterioare celui de față. Cele mai multe dintre studiile la care ne referim au apărut între anii 1931-1937.

Problema distincției ce trebuie făcută între om și animal ne-a preocupat, cel puțin în treacăt, în lucrările mai importante ale noastre.

În prezentul studiu am căutat să examinăm în toată amplexarea sa chiar această problemă a distincției de efectuat între ființa umană și ființa animală.

Dar fiindcă în anii din urmă au apărut o seamă de „antropologii” publicate de diverși autori, ni s-a impus sarcina de a lua atitudine față de unele teorii lansate cu privire la anume aspecte biologice și psiho-spirituale, care ar singulariza ființa umană în univers.

Că omul este o ființă singulară în felul său în univers, sintem de acord, și am afirmat-o și noi de atîtea ori în studiile ce le-am publicat. Se întîmplă însă ca această „singularitate” s-o vedem puțin mai altfel decît o înțeleg autorii de ale căror idei a fost cazul să ne ocupăm.

Lucian Blaga, Aspecte antropologice, Edit. Pacla, Timișoara, 1976, p.25, 36-37, 171-175, 177.

Filosofia e o nobilă înăelețnicire. Platon o numește „muzica supremă” adică suprema ocupație a muzelor protectoare ale artelor și științelor. Omenirea filosofează de milenii și va continua să filosofeze, fiindcă omul simte o nevoie imperioasă de delectare pe care i-o procură exercițiul dezinteresat al gîndirii sale; fiindcă omul nu se poate sustrage nevoii de a descifra sensul și structura Ființei precum și rostul și destinul nostru în lumea mică a pămîntului și în

lumii mare a universului. Filosofii are sarcina de a ne da cunoașterea integralității și deci a esențialității Ființei, locul nostru în această integralitate și, prin urmare, propriul nostru rost și propria noastră esență. Vom fixa astfel originile noastre, evoluția și rostul nostru și vom deslăui liniile dezvoltării noastre viitoare în univers și în societate.

Filosofia e, în același timp, retrospectivă și prospectivă, extrospectivă și introspectivă, privește înapoi și înainte, în afară și înăuntrul nostru, e sinteza obiectivului și subiectivului, este cunoaștere și înțelepciune, epistēmē și phrónesis.

Athanasie Joja, Logos și architekton, București, Edit
p. 98-99.

Metafizica și științele pozitive sînt universuri cu totul deosebite; tu îți poți da seama cum ele coexistă, comparînd universul realităților imediate cu același univers văzut în opera de artă. Progresul științei poate fi, sper să fie, extraordinar. Dar metafizica este și ea legată de condiția umană. (...) Această asociere artist-filosof constituie un ideal al spiritului european. Un ideal atins rareori: Leonardo da Vinci, Goethe, Leibniz, dar în special Goethe. La noi, Haidou, Eminescu, Iorga și Blaga. După cum vezi, întîlnim din nou aceeași tradiție universalistă „pasterală”.

Ea, ocupîndu-mă de - nu ai cum să-i spui altfel - istoria religiilor, mă ocup de fapt, de istoria primelor comportamente umane, a primelor viziuni și speranțe, a primelor idei. Ce numim noi „religie” astăzi, la început era tot ce avea o s e m n t i f i c a și e pentru om, tot ce făcea el cînd bîndea și își căuta prada, cînd semăna, cînd pescuia, toate acestea erau atunci acte religioase, sacramente, pentru că imitau anumite modele supranaturale. Vreau să spun că, ocupîndu-mă în special de originile, de rădăcinile miturilor și ale simbolurilor, sînt tot timpul în căutarea universului uman; nu e vorba de pură erudiție; acolo sînt „situațiile de graniță” ale omului care-și revelează și-a propria lui condiție de a exista, modul lui de a fi în cosmos, și își dovedește acest mod de a fi. Înțelege că e muritor, și nu numai

că acceptă această condiție, dar o asumă ca un destin. Înțelege că destinul lui există lumea vegetală și își asumă responsabilitatea recoltelor. Asemenea lucruri nu au numai o valoare științifică, pentru că nu sînt separate de viață; nu e vorba de o serie de „fapte”, așa cum le găsim pretutindeni, bunăoară în lingvistica eschimoșilor sau în istoria Albaniei sau Canadei. În domeniul meu te afli tot timpul în centrul existenței, la începuturile omului. Îți pui tot timpul întrebarea chinuitoare: cît regăsești în tine din acești strămoși ai tăi, din vîrsta de piatră? De aceea cercetările mele - ericît de erudite - se leagă totuși de existența omului, și nu numai de existența omului în istorie, ci și de lumea visurilor lui, de imaginația și fantezia lui, deci de universul oniric și fantastic.

Mircea Eliade, în: Adrian Păunescu, Sub semnul întrebării
București, Edit. Cartea românească, 1979, p. 262-263.

Antropologia filosofică „cercetează” omul ca subiect în relațiile sale cu el însuși, în relațiile sale intersubiective, în relațiile sale cu obiectele lumii înconjurătoare și, în concluzie cu cosmosul.

A. Stern, Betrachtungen über philosophische Anthropologie in Akten des XIVy Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien 2-3 september 1968, V. Wiener Verlag; apud. Al. Boboc, Antropologia lui Max Scheler, în : Confruntări despre om și cultură, vol. I, sub redacția lui C. I. Găliian, Edit. Academiei 1979, p. 109.

Sociologia este considerată, de regulă, ca știința societății, dar aceasta nu este singura definiție ce i s-a dat. (...)

Dacă definiția reținută este din punct de vedere logic suficient istoric nu este satisfăcătoare, pentru că sociologia nu este singura știință care studiază societatea. Trecem peste faptul că unii autori folosesc termenul de sociologie și pentru a desemna cercetările privitoare la asociațiile vegetale (fitosociologia) sau la cele animale (zoosociologia). Lucrarea de față este de sociologie umană și deci are ca obiect de investigație societățile omenești, chiar dacă sînt folosite pentru nevoi de explicație și unele din datele celorlalte

genuri de sociologie ca știință, că nici societățile omenești nu sînt studiate de o singură știință, ci de grupe întregi de științe, dintre care cele mai numeroase sînt numite sociale, altele antropologice, culturologice, umanistice, iar în unele țări: umane, istorice, spirituale, culturale, neologice etc. Este necesar deci să urmărim problema în continuare.

1. 2. Concret societățile omenești sînt studiate, în afară de sociologie, de științele istorice, demografice, etnografice, economice, politice, juridice, culturale, lingvistice, pedagogice, ca și de unele ramuri ale biologiei (biologia socială), ale igienei și medicinei (igiena socială și medicina socială), ale antropologiei (antropologia socială și culturală), ale psihologiei (psihologia socială, psihologia colectivă, psihologia maselor), ale pedagogiei (pedagogia socială), ale filosofiei (etica socială, filosofia socială, filosofia istoriei, filosofia culturii, filosofia educației etc.).

Unele dintre aceste științe sau discipline se deosebesc foarte ușor de sociologie, intrucît nu studiază societatea ca atare și nici vreo formă oarecare de „societate” (comunități, grupări, asociații uniuni, confederații etc.), ci numai activități sau produse sociale particulare, de unde și numele lor de științe particulare. Așa sînt științele demografice, economice, politice, juridice, culturale etc. (...) Nu ridică probleme speciale decît acele științe care manifestă tendința de a se ocupa de întreaga societate. Așa sînt științele istorice (mai ales istoria universală, istoria socială și istoria civilizațiilor) sau cele antropologice (în special antropologia socială), iar dintre disciplinele filosofice, filosofia socială și filosofia istoriei. Se mai pun probleme similare și în legătură cu unele științe care manifestă tendința de a depăși domeniul lor inițial de cercetare spre întreaga viață socială a omenirii, cazul recent al unor curenți din politologie și culturologie.(...)

Pînă la un punct granițele dintre antropologie și sociologie sînt foarte clare, dar numai în ce privește antropologia fizică (ramură a științelor biologice, nu a celor sociale); ele devin însă

foarte contestabile sau controversabile îndată ce este vorba de antropologia socială și culturală. Se poate spune același lucru despre liniile de demarcație dintre diferitele ramuri ale sociologiei și antropologiei: sociologie economică și antropologie economică, sociologie politică și antropologie politică, sociologie juridică și antropologie juridică etc. Cei care susțin că antropologia se ocupă exclusiv de societățile primitive, „exotice”, pe când sociologia s-ar ocupa numai de societățile civilizate, mai exact de societățile din care fac parte chiar sociologii, exprimă un simplu ziderat. În realitate antropologii culturali manifestă o preferință pentru societățile și păturile „iliterate”, pentru civilizațiile „orale”, care deci nu cunosc sau nu folosesc scrisul, dar ei nu s-o opresc obligatoriu, prin natura disciplinei lor, la aceste nivele, iar sociologia a manifestat chiar de la obârșirile ei un interes foarte mare față de societățile primitive (preistorice și etnografice), (...) mai exact față de toate treptele și formele de societate. Deosebirea reală constă mai mult în punctele de vedere ale celor două categorii de cercetări: antropologia pune accentul mai mult pe om, ea este de fapt „știința omului” (science de l'homme), pe când sociologia, tot numai preponderent, se vrea mai mult știința colectivităților umane, a asociațiilor sau societăților omenești. Ele studiază în fond aceeași realitate umană, sub două aspecte diferite, aspectul uman și aspectul sociocultural, dar tot uman. Pe de altă parte, antropologia culturală se ocupă mai mult de cultură decât de societate, mergând, prin unii reprezentanți ai ei, până a se confunda cu culturelogia. În acest caz ea devine o știință socială particulară asemenea științelor economice, politice sau juridice și deci se situează față de sociologie în raporturi de „parte la întreg”, de știință specială față de știința universală (știința întregului).

Traian Herseni, Sociologie. Teoria generală a vieții sociale, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1982, p. 37-39.

Cred că e bine să tratăm antropologia ca o știință de teren, ai cărei membrii lucrează cu material proaspăt, de pe teren, studiind vorbitori ai unor limbi actuale, vii, răscolind pământul unde rămășițe arheologice sînt încă in situ, observînd comportamentul mamelor, fraților, surorilor, fiilor, înregistrînd folclorul de pe buzele celor care au auzit poveștile și transmițîndu-le altora, măsurînd corpuri, luînd mostre din singele oamenilor care trăiesc în propriile lor țări - țări prin care ar trebui să călătorim dacă am vrea să studiem popoarele lor. Nu putem face altfel decît să trimitem antropologii pe teren; tocmai acest contact cu materialul viu e nota noastră distinctă. Dacă sociologul rezolvă probleme legate de răspunsurile la chestionare sau psihologul rezolvă situații create artificial în condiții de laborator, noi, antropologii, sîntem cei chemați să ascultăm și să înregistrăm mai degrabă situații apărute istoric decît situații create în laborator. (...)

Consider că antropologia, ca știință a omului, are o responsabilitate de care, cred eu, nu putem scăpa. "e-am mîndrit atunci cînd cunoștințele noastre științifice au fost chemate să rezolve probleme rasiale și etnice. În timpul perioadelor dificile de după război, nici un antropolog din cîți am cunoștință, n-a cedat ispitei de a încorpora practica comunistă în practica americană și de a deveni un informator. Dar responsabilitatea noastră morală se lărgește în continuare. Ca specialiști în studiul invențiilor culturale realizate de ființele biologice numite oameni, într-o vreme în care începem să controlăm, să îndrumăm invenția însăși și să realizăm aproape orice invenție care are o descriere precisă, avem o datorie specială. Trebuie să înțelegem și să orientăm direcția în care științele umane și specia umană se mișcă, astfel încît să fim în stare să jucăm un rol în acest sens cu ceea ce cunoaștem. Nu sîntem îndeajuns de siguri de ceea ce nu trebuie făcut pentru a zădărnici atacurile lansate împotriva științelor umane de pe un teren de pe care nu sîntem în stare să facem previziuni. E important să subliniem că în

lumea reală a evenimentelor nici o știință nu poate prevedea cu exactitate; dar efortul responsabil, fundamentat științific, poate schița alternative posibile, reduce alegerea în cadrul unui set de alternative și dezvoltă alternative noi, nebanuite. Istoria omenirii e istoria extinderii și modificării frontierelor, care pot fi trecute în siguranță, în anumite limite. Domeniul nostru de cercetare se întinde din timpurile când existau pe pământ probabil mai multe specii de om timpuriu, trecând prin perioada apariției lui Homo sapiens și prin istoria schimbătoare a civilizațiilor excepționale, purtătoare ale tuturor invențiilor care ne-au adus în zilele noastre. Cunoașterea acestui proces e ceea ce noi aducem la masa conferinței. Nu spunem că ar trebui ținute conferințe numai de către cei care cunosc aceste lucruri, nici numai de către politicieni sau biologi. Pretenția antropologiei că e o știință se explică prin cuprinderea largă a problematicei umane - de la speciile timpurii de om până la omul de azi, de la culturile primitive până la cele moderne - într-o schemă conceptuală. Obiectul nostru de cercetare e omenirea, așa cum ea a fost, este și cum poate fi, atâta timp cât ea există.

Mead, Margaret, Anthropology among the sciences (Antropologia - știință printre științe), în vol. Anthropology @ Human Science (Selected papers 1939-1960) (Antropologia - știință umană (lucrări selectate 1939-1960), 1964,

p.5,12-
13

20. Apoi a zis Dumnezeu: „Să mișune apele de vietăți, ființe cu viață în ele și păsări să zboare pe pământ, pe întinsul țării cerului”. Si a fost așa.

21. A făcut Dumnezeu animalele cele mari din ape și toate ființele vii, care mișună în ape, unde ele se prădesc după felul lor, și toate păsările înaripate după felul lor. Si a văzut Dumnezeu că este bine.

22. Si le-a binecuvîntat Dumnezeu și a zis: „Prăsiți-vă și vă înmulțiți și umpleți apele mărilor și păsările să se înmulțească pe pământ!”

23. Si a fost seară și a fost dimineață: ziua a cincea.

24. Apoi a zis Dumnezeu: „Să scoată pământul ființe vii, după felul lor: animale tîritoare și fiare sălbatice după felul lor”. Si a fost așa.

25. A făcut Dumnezeu fiarele sălbatice după felul lor, și animalele domestice după felul lor, și toate tîrtoarele pămîntului după felul lor. Si a văzut Dumnezeu că este bine.

26. Si a zis Dumnezeu: „Să facem om după chipul și după asemănarea Noastră, ca să stăpînească peștii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietățile ce se tîrăsc pe pământ și tot pămîntul!”

27. Si a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său: „Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pămîntul și-l supuneți; și stăpîniți peste peștii mării, peste păsările cerului, peste toate animalele, peste toate vietățile ce se mișcă pe pământ și peste tot pămîntul!”

28. Apoi a zis Dumnezeu: „Iată, vă dau toată iarba ce face sămîntă de pe toată fața pămîntului și tot pomul ce are rod cu sămîntă în el. Acestea vor fi hrana voastră.(...)”

Cap. 2.5. Pe cîmp nu se afla nici un copăcel, iar iarba de pe el nu începuse a odrăslî, pentru că Domnul Dumnezeu nu trimisese încă ploaie pe pământ și nu era nimeni ca să lucreze pămîntul.

6. Ci numai abur ieșea din pământ și umezea toată fața pămîntului

7. Atunci, luînd Domnul Dumnezeu țărîină din pămînt, a făcut pe om și a suflut pe fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie.

8. Apoi Domnul Dumnezeu a sădit o grădină în Eden, spre răsărit, și a pus acolo pe omul pe care-l zidise.

9. Și a făcut Domnul Dumnezeu să răsară din pămînt tot soiul de pomi, plăcuți la vedere și cu roade bune de mîncat; iar în mijlocul raiului era pomul vieții și pomul cunoaștinței binelui și răului (...)

15. Și a luat Domnul Dumnezeu pe omul pe care-l făcuse și l-a pus în grădina cea din Eden, ca s-o lucreze și s-o păzească.

16. A dat apoi Domnul Dumnezeu lui Adam poruncă și a zis: „Din toți pomii din rai poți să mîninci.

17. Iar din pomul cunoaștinței binelui și răului să nu mîninci, căci,, în ziua în care vei mîncă din el, vei muri negreșit!”

18. Și a zis Domnul Dumnezeu: „Nu este bine să fie omul singur; să-i facem ajutor potrivit pentru el”.

19. Și Domnul Dumnezeu, Care făcuse din pămînt toate fiarele cîmpului și toate păsările cerului, le-a adus la Adam, ca să vadă cum le va numi; așa ca toate ființele vii să se numească precum le va numi Adam.

20. Și a pus Adam nume tuturor animalelor și tuturor păsărilor cerului și tuturor fiarelor sălbatice; dar pentru Adam nu s-a găsit ajutor de potrivea lui.

21. Atunci a adus Domnul Dumnezeu asupra lui Adam somn greu; și, dacă a adormit, a luat una din coastele lui și a plinit locul ei cu carne.

22. Iar coasta luată din Adam a făcut-o Domnul Dumnezeu femeie și a adus-o la Adam.

23. Și a zis Adam: „Iată aceasta-i os din oasele mele și carne din carnea mea; ea se va numi femeie, pentru că este luată din bărbatul său”.

24. De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia sa și vor fi amîndoi un trup.

25. Adam și femeia lui erau amîndoi goi și nu se rușinau.

Cap. 3. Căderea strămoșilor în păcat. Pedepsa.

1. Șarpele însă era cel mai șirat dintre toate fiarele de pe pământ pe care le făcuse Domnul Dumnezeu. Și a zis șarpele către femeie: „Dumnezeu a zis El, oare, să nu mâncați roade din orice pom din rai?”
2. Iar femeia a zis către șarpe: „Roade din pomii raiului putem să mâncăm;
3. Numai din rodul pomului celui din mijlocul raiului ne-a zis Dumnezeu: „Să nu mâncați din el, nici să vă atingeți de el, ca să nu muriți!”
4. Atunci șarpele a zis către femeie: „Nu, nu veți muri!
5. Dar Dumnezeu știe că în ziua în care veți mânca din el vi se vor deschide ochii și veți fi ca Dumnezeu, cunoscând binele și răul!”
6. De aceea femeia, socotind că rodul pomului este bun de mâncat și plăcut ochilor la vedere și vrednic de dorit, pentru că dă știință, a luat din el și a mâncat și a dat bărbatului său și a mâncat și el.
7. Atunci li s-au deschis ochii la amândoi și au cunoscut că erau goi, și au cusut frunze de smochin și și-au făcut acoperăminte.
8. Iar când au auzit glasul Domnului Dumnezeu, Care-umbla prin rai, în răcoarea serii, s-au ascuns Adam și femeia lui de fața Domnului Dumnezeu printre pomii raiului.
9. Și a strigat Domnul Dumnezeu pe Adam și i-a zis: „Adame, unde ești?”
10. Răspuns-a acesta: „Am auzit glasul tău în rai și m-am temut, căci sînt gol și m-am ascuns”.
11. Și i-a zis Dumnezeu: „Cine ți-a spus că ești gol? Nu cumva ai mâncat din pomul din care ți-am poruncit să nu măninci?”
12. Zis-a Adam: „Femeia care mi-ai dat-o să fie cu mine, aceea mi-a dat din pom și am mâncat”.
13. Și a zis Domnul Dumnezeu către femeie: „Pentru cei ai făcut aceasta?” Iar femeia a zis: „Șarpele m-a amăgit și eu am mâncat”.
14. Zis-a Domnul Dumnezeu către șarpe: „Pentru că ai făcut aceasta

ta, blestemat să fii între toate animalele și între toate fiarele câmpului; pă pîntecele tău să te tîrîști și țărîna să mînneci în toate zilele vieții tale!

15. Dușmănie vei pune între tine și între femeie, între sămînța ta și sămînța ei; aceasta îți va zdrobi capul, iar tu îi vei întepa călcîiul".

16. Iar femeii i-a zis: "Vei înmulți mereu neocazurile tale, mai ales în vremea sarcinii tale; în dureri vei naște copii; atrasă vei fi către bărbatul tău și el te va stăpîni".

17. Iar lui Adam i-a zis: "Pentru că ai ascultat vorba femeii tale și ai mîncat din pomul din care ți-am poruncit: Să nu mînneci, blestemat va fi pămîntul pentru tine! Cu ostensală să te hrănești din el în toate zilele vieții tale!

18. Spini și pălămidă îți va rodi el și te vei hrăni cu iarba câmpului!

19. În sudoarea feței tale îți vei mînea pîinea ta, pînă te vei întoarce în pămîntul din care ești luat; căci pămînt ești și în pămînt te vei întoarce".

20. Și a pus Adam femeii sale numele Eva, adică viață; pentru că ea era să fie mama tuturor celor vii.

21. Apoi a făcut Domnul Dumnezeu lui Adam și femeii lui îmbrăcăminte de piele și i-a îmbrăcat.

22. Și a zis Domnul Dumnezeu: "Iată Adam s-a făcut ca unul dintre Noi, cunoscînd binele și răul. Și acum nu cumva să-ți întindă mîna și să ia roade din pomul vieții, să mînnec și să trăiască în veci!"

23. De aceea l-a scos Domnul Dumnezeu din grădina cea din Eden, ca să lucreze pămîntul din care fusese luat.

24. Și izgonind pe Adam, l-a așezat în preajma grădinii celei din Eden și a pus heruvimi și sabie de flacără vîlvîitoare, să păzească drumul către pomul vieții.

Fr. 18

Căci mai-nainte trăiau pe pământ omenegtile neamuri
Fără necazuri și rele și fără trudnică muncă,
Fără de boli dureroase, ce-aduc după ele sfîrșitul. (...)

Fr. 19 Hesiod, (Munci și zile 89- 91)

Nemuritorii, ce-și au locuința-n Olimp, plăsmuiri
Dintr-nceput, auritșul neam de oameni cu grai dăruiti
Care în timpul lui Cronos au fost, ce domnea peste ceruri,
Ei ca și zeii trăiau cu sufletul fără de grijă,
Fără dureri și necazuri și fără că nici bătrînețea
Să îi apese, ci zdraveni la mîini și picioare-de-asemeni,
Trăiau-și duceau în ospete, de orice necazuri departe.
Moartea ușor le venea, ca un somn, și de orice bunuri
Parte aveau. De la sine pămîntul mînos, fără trudă,
Roade le da belșug, iar dîngii voioși și în față
Își împărțeau între sine belșugul, cu oameni de treabă.

Idem, (Munci și zile , 106-115)

Fr. 20

Zeii ce-și au locuința-n Olimp, au făcut dup-aceea
Neamul de-argint care fusese cu mult mai prejos ca-nainte,
Nesemnînd nici la fire, nici cuget cu-acela de aur.
Lîng-a sa vrednică mamă copilul creștea cu încetul,
Fără de minte, o sută de ani, în propria-i casă,
Iar cînd, flăcăi, ajungeau la a tinereții hotare,
În suferinți își duceau puținii lor ani din pricina
Nesocotinței, căci nu se fereau să-și facă-ntre dîngii
Nelegiuiri, nici voiau pe nemuritori să-i cinstească,
Nici pe sfînșitele lor altare vree jertfă s-aducă,
Cum le e datul la oameni. Pe-aceștia saturnicul Zeus
De pe pămînt, în minie, îi șterse fiindcă slăvire
Nu aduceau fericiștilor zei ce-n Olimp și-au lăcașul.

Idem, (Munci și zile 122-134)

Fr. 22

... După ce glia ascunse și neamul acesta de oameni,
Pe roditorul pământ a făcut, în vîrsta a patra,
Zeus Cronidul un neam mai bun și mai drept ca-nainte;
Neamul de vajnici eroi divini ce-s numiți semizeii,
Care pe-ntînsul pământ trăiră în vîrsta trecută.
Cruntul război și gîlceava cea lărmuitoare pe unii
Stînsu-i-a lîngă pămîntul cadmeic, la porțile Tebei.
Zeus Cronidul, la margini de lume, departe de oameni
Ii așază și le dăte merinde de trai și locașuri.
Lîngă oceanul cel plin de vârtejuri și sălăgluiesc în
A fericităților insule, unde prea rodnică glie
Roada-nflorită și dulce de trei ori pe an le aduce.

Idem (Munci și zile, 151-157, 163-166)

Fr. 23

Neamul de-acum e de fier și oamenii de-azi, strîicîiunii
Dați, de durere și trudă, și ziua și noaptea avea-ver
Parte, iar zeii le-er da necurmat doar mîlmire și grijă.
Însă cu relele-acestea ei amesteca-vor și bunuri.
Dar prăpădi-va și neamul acesta de oameni vremelnici,
Zeus, cînd chiar din născare ei fi-vor cărunți pe la tîmple,
Tatăl nu fi-va cu fiii asemeni, nici fiii cu dînsul;
Nici musafirul cu gazda și nici un tovarăș cu celălalt;
Pratele însuși nu fi-va, cum fost-a-naî , prieten,
Ba pe bătrînii părinți chiar îi vor necinști, ticăloși,
Și ocări-i-vor pe dînsii, cu grele cuvînte-agrăindu-i.

Idem, (Munci și zile, 169-179)

Filosofia greacă pînă la Platon, vol. I, partea I-a,
București, Edit. științifică și enciclopedică 1979, p.
34-36.

11. ARISTOFAN, Broaștele 1032:

Ceremonii de inițiere-n misterele sfînte
Ne-a arătat Orfeu, și cum de crime

Să ne ferim; Musaies, leacuri tămăduitoare

De boli și ce anume sînt eracelele.

12. Păsările 693 (Cerul păsărilor):

Chaos era la-nceput și Noapte și Erebul cel negru,

Și Tartarul cel încăpător: nu erau deocamdată Pămîntul

Nici Aer și Cer; dar, în sinul fără sfîrșit al Erebului,

Noaptea cu negrele-i aripi naște un ou, de vînturi

Furtat, din care sorocul aduse pe lume pe Eros,

Cu două aripi de aur strălucitoare pe spate,

Ca ale vîntului repezi vîrtejuri.

Acesta se-uni cu Chaosul înaripat, la vreme de noapte,

În largul Tartar și neamului nostru naștere dăte,

Scotîndu-l primu-n lumină.

Vi²ta zeilor nemuritori nu fusese-nainte ca Eros

Să se unească cu toate. Dar, după ce se uniră

Unele cu celelalte, de îndat-se născură

Cerul, Oceanul, Pămîntul și neamul nepieritor al

Tuturer zeilor prea fericiți.

/Despre gîndirea lui Orfeu/ în : Filesofia greacă pînă
la Platon, Vol. I, partea I-a, Edit. științifică și
enciclopedică, București, 1979, p. 52.

(7) Nu mă voi ocupa de celelalte animale, voi lămuri cum stau
suflet
lucrurile cu omul. În om se strecoară un : avînd un amestec de
fec și apă, părți componente ale corpului omenesc. (Acestea, și fe-
minine și masculine, multe și felurite, se hrănesc și cresc prin
regimul de care se folosește omul). E necesar ca cele ce pătrund în
corp să posede toate părțile. Căci, dacă înmîntu, dintr-un început,
n-ar exista un anumit segment dintr-o parte, el nu s-ar putea dezvol-
ta nici cu multă, nici cu puțină hrană; altminteri nu are posibili-
tatea de dezvoltare. Avînd însă totul, fiecare parte se dezvoltă în
domeniul ei procurîndu-și hrana din apa uscată și focul umed, unele
fiînd cu putere împinse înmîntu, altele în afară; întocmai cum dul-
gherii taie lemnul cu fierăstrăul: unul trage, celălalt împinge,

făcînd concomitent același lucru; cele împinse cu forța în jos țînesc în sus. Căci n-ar primi să coboare, contrar a ceea ce e firesc. În cazul cînd lucrurile sînt împinse dincolo de limită, totul va fi pierdut. La fel se petrec lucrurile și cu hrana omului. O parte trage, alta împinge; ceea ce pătrunde prin violență este zvîrlit afară. Dacă lucrurile sînt forțate dincolo de limită, totul va eșua. (...)

(10) Intr-un cuvînt, în corp, focul a întocmit toate după chipu care i-a convenit lui însuși, copia amintînd întregul, cele mici față de cele mari, cele mari față de cele mici; pîntecul, cavitatea cea mai mare, adăpost care conține apa uscată și (focul) umed, dă tuturor și ia de la toate; are rolul mării, nutritoare a animalelor folositoare, distrugătoare a celor nefolositoare; în jurul acestei consistențe de apă rece și (foc umed, se află trecerea suflării reci și calde, amintînd pămîntul care preschimbă toate cîte cad pe el. Focul, pe unele desfăcîndu-le, pe altele făcîndu-le să crească, a săvîrșit o dispersare a apei ușoare și a focului aerian, vizibil și invizibil, separare de focul consistent, în care odată transportat, fiecare lucru în parte, ajunge să se manifeste conform părții ce-i este hărăzită. În acest domeniu, focul a creat circuite triple care comunică între ele cu altele și în interior și în exterior; unele duc spre cavitatea umorilor avînd funcția Lunii, altele spre suprafața exterioară, spre învelișul care îmbracă corpul, avînd rolul astrelor, iar altele mediane, ducînd și în interior și în exterior (au față de celelalte rolul soarelui). Focul cel mai fierbinte și cel mai puternic, care guvernează toate, care le rînduiește pe toate conform naturii, inaccesibil vederii și pipăitului, iară ce este sufletul, mintea, gîndirea, creșterea, descreșterea, schimbarea, somnul, deșteptarea. El le cîrmuiește pe toate prin tot, și unele și altele, fără să se odihnească vreodată.

(11) Dar oamenii nu știu să distingă din cele vizibile pe cele invizibile; căci, deși se folosesc de meșteșuguri asemănătoare cu cele ale naturii omenești, tot nu cunosc. Mintea zeilor i-a ajutat să imite înfăptuirile acestora; ei sînt conștienți de cele ce fac

dar nu-și dau seama că imită. Toate câte sînt asemănătoare, nu sînt asemănătoare; toate câte sînt concordante, sînt discordante, cele ce sînt puse în discuție nu sînt puse în discuție, cele ce nu înțeles nu au înțeles, caracterul fiecărui lucru este contradictoriu și concordant. Căci obiceiul și natura, prin care îndeplinesc toate, nu sînt de acord, acordîndu-se însă. Obiceiul l-au staternicit oamenii pentru ei înșiși, fără să știe de ce l-au staternicit; natura tuturor lucrurilor însă au ordonat-o zeii. Așadar, cele ce au staternicit oamenii niciodată nu rămîn identice, fie că au fost bine, fie că au fost prost întocmite; dar cele ce au rînduit zeii, rămîn în veci bune, și cele bune și cele rele, atît de mare e diferența între ele (...)

/Filosofia lui Heraclit/ în: Filosofia greacă pînă la Platon, vol. I, partea 2-a, București, Edit. științifică și enciclopedică 1979, p. 343 - 345.

Aetius IV, 3, 5 (D. 383, Despre suflet). Democrit (numește) sufletul o unire din acele (elemente) de foc pe care nu le putem cunoaște decît pe cale rațională și care au o configurație sferică; substanța lor este focul, ceea ce ar însemna (că sufletul) este de natură corporală.

103. Macrobius. In somn. Scip. I, 14, 19 (Despre suflet) Democrit susține că sufletul nu este altceva decît un suflu diluat (în corp) de către atomi, de o mobilitate atît de mare încît sînt capabili să străbată întregul corp. (...)

1. DIODOR I, 8, 1 Sîntem aproximativ în epoca începuturilor tuturor lucrurilor. Pe cît se spune oamenii din această primă generație duceau o viață fără legi, asemănătoare cu cea a fiarelor. Ei iegeau să mănînce ierburi, răspîndite, ici, colo, procurîndu-și aceea iarbă care era cea mai plăcută la gust și fructele pe care pomii le roseau spontan. (2) erau mereu atacați de fiare și nevoia i-a învățat să se ajute unii pe alții; astfel, unindu-se în grupuri, sub imperiul fricii, au început, treptat, să se familiarizeze unii cu alții. (3) Și, în timp ce mai întii scoteau sunete fără semnificație, inarticulate, ei au început, cu încetul, să articuleze cuvintele;

și, stabilind între ei expresii convenționale pentru a desemna fiecare obiect, au ajuns la a crea un sistem, cunoscut de toți, despre sensul tuturor cuvintelor. (4) Dar cum grupări similare de oameni se alcătuiau în toate regiunile locuite ale Terrei, nu a fost cu puțință să apară o limbă cu sunete exact la fel pentru toți, deoarece fiecare din aceste grupări combina cuvintele cum se nimerea; lată de ce caracterele limbilor variază de la una la alta și de ce acele prime grupări omenești stau la originea tuturor popoarelor. (5) Acei oameni primitivi, agadar, trăiau în condiții deosebit de grele deoarece nu se descoperise încă nimic din cele folositeare traiului; erau goi, fără nici un fel de vegmînt, nu erau obișnuiți să se adăpostească în locuințe și să folosească focul, erau cu totul neștiutori de ceea ce înseamnă hrana gătită. (6) Așa că, neavînd idea că hrana lor crudă s-ar fi putut conserva, nu făceau nici un fel de provizii de poame în eventualitatea unor nevoi; de aceea, în toată iernii, mulți din ei muriau și datorită gerului, dar și lipsei de hrană. (7) Nu trecu însă mult și oamenii, învățați de experiență, începu să se adăpostească iarna în peșteri și să depoziteze tot aici poamele potrivite pentru a fi păstrate. (8) După ce focul a devenit cunoscut, precum și alte lucruri utile vieții, în curînd fură descoperite, încetul cu încetul, atît meșteșugurile cît și toate celelalte mijloace care pot să ajute viața în comunitate. (9) Și astfel, învățătorul oamenilor în toate privințele a fost necesitatea, deprinzîndu-l pe om, această ființă atît de dotată cu practicarea fiecărui meșteșug, prin cooperarea mîinilor și a graiului, cu ascuțimea minții, pentru orice întreprindere. (...)

11. SEXTUS VII, 138 (după B.8) /Democrit/ în Sanoane afirmă că există două feluri de cunoaștere, una pe calea simțurilor, cealaltă pe calea intelectului; dintre care, pe cea pe calea intelectului o numește autentică, recunoscîndu-i credibilitatea în ceea ce privește judecata despre adevăr, iar pe cealaltă, pe calea simțurilor, o numește obscură, neînău-i capacitatea de a cunoaște partea infailibilă a adevărului. (139) Spune textual în cele ce urmează: există două

forme de cunoaștere, una autentică și alta obscură. De cea obscură
țin toate percepțiile ca văzul, auzul, mirosul, gustul, pipăitul; cea
autentică este total diferită de aceasta. Apoi, calificând drept su-
 perioară cunoașterea autentică față de cea obscură, continuă în acest
 fel: ori de câte ori cunoașterea obscură nu se dovedește în stare nici
să vadă în amănunțime, nici să audă, nici să miroase, nici să guste,
nici să perceapă pe calea pipăitului, (în acest caz trebuie să împin-
 gem cercetarea) într-un domeniu mai subtil încă, când intră în funcție
 cunoașterea autentică, deoarece posedă un organ mult mai fin de
 cunoaștere. Cf. HIPPOCR., De arte 11, p. 16 A. Tot ceea ce scapă
 percepției vizuale a ochilor cade în domeniul viziunii intelectului
 (11 a, VI, 4) Aporii (două cărți) (...)

/Filosofia lui Democrit/ în: Filosofia pînă la Platon,
 vol. II, partea 1-a, București, Edit. științifică și
 enciclopedică 1984, p. 451-452, 489-490, 494-495.

77. Xenofon, Amintiri I, 4 11-12 Socrate: Dintre toate viețuitoă-
 rele, (zeii) au dat numai omului puțința de a se ține pe picioare,
 ceea ce-i îngăduie să-și îndrepte privirile mai departe, să se uite
 bine la lucrurile ce-i sînt de-asupra capului și de a suferi mai puțin.
 În vreme ce dădeau celorlalte lighioane picioare numai pentru ca să
 se poată mișca din loc, ei hărăzeau omului mîini care ne ajută să gă-
 sim ceea ce ne face mai fericiți decît debitoacele. Toate animalele
 au limbă, dar numai pe a noastră au făcut-o în stare ca, după ce a
 atins diferitele părți ale gurii, să închege sunete, cu ajutorul că-
 rora ne împărtășim unul altuia ceea ce vrem să spunem.

78. - I, 4, 8 Socrate (către Aristedemos): Tu (care admiti că pe-
 sezi darul inteligenței - *φρόνιμος*) crezi că nu mai există nicăieri
 inteligență, cînd știi că trupul tău a fost alcătuit din o particică
 a acestui nesfîrșit pămînt, din o particică a acestor ape întinse,
 într-un cuvînt din o particică din aceste elemente care există? Îți
 închipuiești că printr-o întîmplare fericită ai primit numai pentru ti-
 ne inteligență care deci nu se mai află nicăieri aiurea, iar celelalte
 ființe, nemărginite față de tine prin numărul și mărimea lor s-ar

afla într-o rînduială atît de minunată prin lipsa inteligenței?

(Aristedemos: Nu, se înțelege)

/Din concepția lui Secrate/ în: Filosofia pînă la Platon,
vol. II, partea I-a, București, Edit. științifică și
enciclopedică 1984, p. 125.

A fost o vreme cînd erau zei, dar făpturi muritoare încă nu erau. Dar cînd a venit și timpul potrivit pentru acestea, zeii le-au plăsmuit sub pămînt amestecînd pămînt și foc și toate cîte se amestecă cu focul și pămîntul. De vreme ce urma să le scoată în curînd la lumină, au pus pe Prometeu și pe Epimeteu să le impedească și să le împartă daruri fiecăruia după cum se cuvine. Epimeteu îl rugă pe Prometeu să lase pe seama lui toată treaba. „La urmă, zise el, ai să vii să vezi ce-a ieșit”. Și înduplecîndu-l s-a pus pe lucru. Unora le-a dat putere, fără iuțeală, în timp ce pe cei mai slabi îi înzestră cu iuțeală; pe unii îi înarmă, celor ce le dădu o fire neajutorată le măsececi un alt mijloc de scăpare. Celor hărăziți să fie mici le dădu aripi ca să poată fugi sau le făcu parte de adăpost în pămînt; pe cele mari însăși mărimea le salva. Și așa împărți și celelalte daruri avînd în vedere o dreaptă împărțeală. Acestea le orîndui avînd grijă ca nici un neam să nu fie expus pieirii. După ce le dădu mijloace destule pentru a se apăra unele de altele se gîndi să le facă o pavază față de schimbările de vreme rînduite de Zeus, îmbrăcîndu-le cu păr des și cu piei groase în stare să le apere de frig și de arșiță și ca să le fie fiecăruia așternut natural atunci cînd se culcă. Pe unele le încălță cu copite, pe altele le înzestră cu piei tari și bătătorite. Apoi pregăti fiecăruia alt gen de hrană, unora din iarbă, altera din fructele copacilor, altera din rădăcini. Unora le rîndui să se hrănească cu carnea altor făpturi, acestora le dădu o înmulțire restrînsă; celor rînduite a servi ca hrană acestora le-a dat o înmulțire îmbelsugată, asigurîndu-le supraviețuirea neamului. Dar Epimeteu, care nu era destul de priceput, fără a-și da seama a cheltuit toate mijloacele cu cele necuvîntătoare, rămînîndu-i neamul omenesc neînzestrat și nu știa ce să facă.

Fiind el în mare încurcătura iată că vine Prometeu să vadă în-
părteala; și vede că celelalte făpturi au de toate, iar omul este gol
și desculț, și dezvelit și dezarmat. Sesise de acum și ziua sorocită,
în care trebuia să iasă și omul de sub pământ la lumină. Atunci Pro-
meteu, neștiind ce mijloc de salvare să găsească pentru om, se gin-
di să fure dibăcia meșteșugărească a lui Hefaistos și a Atenei dimpre-
ună cu focul - căci fără foc nu putea fi dobândită de cineva, nici
nu putea deveni folositoare cuiva - și în acest chip îl înzestră pe
om. Astfel omul putea să se descurce în viață dar pricepera în ale
politicii îi lipsea, căci ea era în minile lui Zeus. Timpul însă nu
îngăduia lui Prometeu să se ducă pe Acropole, locuința lui Zeus; a-
fară de asta și paznicii lui Zeus erau fioroși. Atunci el se furi-
șează în atelierul lui Hefaistos și al Atenei, în care ei meșteșeau
laolaltă cu drag, și furând meșteșugul de făurar al lui Hefaistos
și pe celălalt al Atenei le dădu omului. Și așa se face că omul este
înzestrat din belșug pentru viață, iar Prometeu a fost învinuit mai
târziu (din pricina lui Epimeteu), după cât se spune, pentru furt.

Deoarece însă omul avea în el ceva divin, (datorită înrudirii
cu zeii) a fost singura dintre făpturi care a cinstit pe zei, și în-
cepu să le ridice altare și statui; apoi articulă sunetele și cuvîn-
tele cu pricepere, inventă locuințele și hainele, încălțăminte și
așternuturile, găsi mijlocul de a se hrăni cu cele ce-i oferea pământul. Astfel înzestrați oamenii locuiau la început risipiți iar
cetăți nu erau; ei piereau din pricina animalelor, căci erau întru
totul mai slabi decât ele și dacă pricepera meșteșugărească le ajun-
gea pentru hrană, ea nu le era de ajuns și pentru războiul cu fiare-
le, căci nu aveau încă nici o pricepere în alte politici în care
intră și arta războiului. Ce-i drept ei căutau să se adune laolaltă
și să se apere clădind cetăți, însă ori de câte ori se adunau își
făceau nedreptăți unii altora, deoarece nu știau să facă rânduială
în cetate și din nou piereau risipindu-se. Atunci Zeus temându-se să
nu piară tot neamul nostru, îl trimite pe Hermes să aducă între

oameni rușinea și dreptatea, pentru ca ele să fie orînduitorii cetăților și legătura aducătoare de prietenie. Iar Hermes îl întreabă pe Zeus în ce fel să dea oamenilor dreptatea și rușinea: „Care tot așa cum au fost împărțite meșteșugurile, să le împart și pe acestea. Împărțeala meșteșugurilor a fost astfel: un om avînd meșteșugul vindecării satisface pe mai mulți oameni; la fel și ceilalți meseriași. Să pun tot așa și dreptatea și rușinea în oameni sau să împart la toți?” - „La toți, răspunse Zeus, și toți să aibă parte; căci nu ar putea fi cetăți dacă numai cîțiva ar avea parte de ele ca în cazul celorlalte meșteșuguri; și pune lege din partea mea, ca cel ce nu poate ține hotarele rușinii și dreptății, să fie nimicuit întocmai ca o boală a cetății”.

Platon, Protagoras, în : Opere, vol. I, București,
Edit. științifică, 1974, p. 435-437

Mai întîi trebuie să aflați care e firea omenească și pășanii le prin care a trecut. Căci mai înainte vreme firea noastră nu era ca acum, ci deosebită. Mai întîi și-ntîi erau trei feluri de ființe omenești, nu două ca acum, bărbatul și femeia, ci mai era al treilea fel, alcătuit din acestea două și de la care ne-a rămas numai numele, măcar că lucrul a pierit. Erau atunci și hermafrodiți, neam apăsate și după nume, și la înfățișare, un amestec din partea bărbătească și cea femeiască. Acuma nu mai este, ci i-a rămas doar numele și acela (...) de ocară.

Înfățișarea oamenilor de acest fel era aceea a unui tot, dintr-o singură bucată, cu un spate rotund și coaste de jur împrejur. Aveau patru mîini, tot atîtea picioare, două fețe de-asupra unui gît rotund peste tot, și cu totul asemenea între ele; un singur cap pentru amîndouă fețele, cu patru urechi, două rugini și celelalte potrivite cu acestea, după cum ușor vă puteți închipui. Ei mergeau sau ca acum, drept, în oricare din cele două direcții sau, dacă aveau poftă să alerge picioarele zburînd pe sus și astfel, sprijiniți pe opt mădufale, pot să meargă cu o luteală destul de mare. Și pentru

aceea erau trei feluri de oameni, fiindcă partea bărbătească se trăgea din soare, cea femeiască din pământ și cea amestecată din lună, întrucît și aceasta, luna, cuprinde cîte ceva din firea și a unui astru (a soarelui) și a celuilalt. Erau sferice și la chip și în mișcări, pentru că semănau cu părinții lor. De aceea aveau putere și vlagă neasemuită și un cuget foarte îndrăzneț, de cutezau să se ia la luptă chiar cu zeii și să se suie în cer, ca să-i atace, cum spune Homer de Otos și de Efialte.

(cap. 15). Zeus și ceilalți zei se sfătuiră ce era de făcut și se găseau în mare incurcătură, căci nu voiau să-i omească și să-i prăpădească cu fulgere ca pe urieși - astfel ar fi dispărut slujba și jertfele pe care oamenii le aduceau zeilor - și pe de altă parte nu puteau hotărî să lase nepedepsită atîta semeție. Abia după multă bătaie de cap Zeus luă cuvîntul și zise: Am găsit un mijloc ca să rămînă totuși oameni pe lume și să fie totodată și mai smeriți ca acum. În ce chip? Slăbindu-le puterea. Îi voi tăia pe fiecare din ei în două și astfel vor fi și mai slabi și totodată mai folositori nouă pentru că numărul lor va fi îndoit. Astfel vor merge numai în două picioare. Dacă s-întor semenii iarăși și nu s-or astîmpăra, i-ei mai spinteca odată în două, mergînd sărind într-un picior.

Zicînd acestea, spintecă pe oameni în două, cum tai scorușele ca să le pui la murat sau cum tai ouăle cu un fir de păr. Și îi poruncii să-i vindece pe de-antregul. Iar Apelle le întearse fața (spre tăietură) și, strîngînd la fiecare pielea din toate părțile în locul numit azi pîntece, o adună ca pe o pungă ce se strînge la gură, lăsînd la mijloc o gaură care se numește buric. Apei netezi cît putu cea mai mare parte din zbîrcituri, petrivî încheietură cu încheietură pieptul, cu ajutorul unei scule la fel cu aceea cu care cisnarul întinde pielea pe calaped ca să-i netezească cutele. Dar tot a mai lăsat cîteva crețuri împrejurul burții și buricului, ca oamenii să-și aducă aminte de vechea păganie.

După ce ființa omenească fu astfel tăiată în două, fiecare

jumătate de om dorind pe cealaltă, se ducea după ea. Și încolăcindu-și brațele una în jurul celeilalte, se țineau strâns îmbrățișate, căutînd să se contopească încît mureau de foame și din pricina nelucrării, căci nu voiau să facă nimic, despărțite una de alta.

Și cînd murea o jumătate de rămînea cealaltă singură, jumătatea rămasă își căuta alta și o îmbrățișa iar, la întîmplare, fie că întîlnea o jumătate de femeie întreagă (adică cu ceea ce tecmai noi numim azi o femeie), fie o jumătate de bărbat. Și în felul acesta neamul omenesc se prăpădea.

Fiindu-i milă lui Zeus, căută alt leac: schimbă rușinea și partea această care era la spate, o puse în față; săci mai înainte nu zămisleau și nășteau fecundîndu-se reciproc, ci risipind sămînța în pămînt ca gîcerii. După ce mută rușinea înainte, îi făcu să se nască unul prin altul, bărbatul cu femeia, cu scopul ca, îmbrățișîndu-se bărbatul cu femeia să se contopească și să dea naștere neamului omenesc, iar dacă se întîlnește bărbat cu bărbat să prindă desgust unul de îmbrățișarea celuilalt și să se apuce de altă treabă vîzîndu-și de ale traiului. De atunci durează dragostea unei ființe omenești pentru alta, întregitoare a vechii noastre firi care se străduie să facă unul din noi spre a vindeca lipsurile firii omenești

(Cap. 16). Așadar fiecare din noi e jumătate de om ca și un răboj, spintecat ca peștele numit calcan; sîntem făcuți doi din unul, iar fiecare își caută jumătatea lui. Cel care este născut din neamul acela de oameni amestecați numiți androgini, o mueratic și stricător de case omenești. Tot din neamul ăsta își trag începutul toate femeile stricate și dornice de bărbați. Femeile provenite din împărțirea în două a unei femei nu prea umblă după bărbați, ci țin mai mult la femei; de aci se trag tribadele. Aceia însă care-s proveniți din tăierea unui bărbat, umblă după bărbați și se bucură de atingerea cu ei și de îmbrățișarea lor. Ei sînt cei mai bine înzestrați dintre toți copiii și tinerii, pentru că firea lor e cea mai bărbătească. Fără cuvînt îi numește lumea nerușinați, căci nu din nerușinare, ci

din pricina curajului și bărbăției iubesc elementul asemănător cu sine. O probă limpede despre aceasta e faptul că îndată ce au ajuns la vîrsta matură, numai ei devin oameni de seamă cînd se apucă de trebile obștești; ajunși la vîrsta bărbăției, țin îndeosebi la tineri și nesecetesc căsătoria și copiii. Numai constrîngi de lege se înseară; altcum, lor le place viața de holtei, trăind în societatea celor de un fel cu ei.

Cum vedem, un astfel de om ține îndeosebi la băieți și e un prieten fără seamăn arătînd prin aceasta că iubește ceea ce se înru-dește cu el.

Cînd se întîmplă însă, ca cineva să se întâlnească cu adevăra-ta lui jumătate, indiferent de preferința lui pentru un sex sau al-tul, rămîne înmărmurit de admirație, arde de dragostea de a se împrieteni și întevărăgi cu obiectul iubirii sale și nu rabdă să fie despărțit măcar o clipă de jumătatea lui. Aceștia stăruiesc în prietenia lor toată viața, cu toate că nici n-ar putea să spună ce vrea unul de la celălalt, căci nimeni nu poate crede că o dorință trupească îi face să se desfăteze așa mult unul de tovarăgia celui-lalt; dar nu poate s-o exprime, ci o bănuiește și mai mult o ghi-cește (...) Pricina acestui sentiment e vechea noastră fire, de pe timpul cînd erau întregi. Așadar, numele de iubire (Eros) s-a dat acelei dorințe, acelei geane după întregire.

Platon, Sympezion. În românește de St. Bezdechi. Fundația cul-turală regală Regele Mihai I, București, 1944, p. 100-104.

Adevărat că lucrul vrednic de iubire e frumos, gingaș, desă-vîrșit și întru toate fericit; dar firea celui care iubește are altă natură după cum ai văzut în cele de mai înainte.

(cap. 24). - Fie precum spui, Diotima: căci frumos mai vor-bești! Dar dacă astfel e Eros, la ce folosește oamenilor? - Voi răspunde la întrebarea ta mai pe urmă. Văzurăm acum cum s-a născut Eros și că el ține de ceea ce-i frumos, precum spui tu. Dar dacă ne-ar întreba cineva: De ce ține Eros la Frumos, Socrate și Dio-

tima? - I-aş întreba în chipul acesta şi mai lămurit. Cel care iubeste Frumosul, ce cere de la el? - Să-l aibă, răspund eu. - Dar răspunsul acesta stârneşte altă întrebare: Ce va simţi acela care ajunge să stăpânească frumosul? - La întrebarea asta nu potui să-i răspund.

- Dacă însă, zise ea, am schimba numele punînd Binele în Frumosului -, şi te-ar întreba cineva aşa: Socrate, cînd cineva beşte Binele, ce pretinde de la el? - Ca să-l aibă, zic eu. - Şi ce-o să simtă cel care ajunge în stăpînirea Binelui? - La întrebare asta, zisei eu, pot răspunde mai uşor: va fi fericit. - Oricine e ^{e fericit,} fericit, ^{se înţelege,} pentru că are în stăpînire Binele şi nu mai are nevoie să întrebăm de ce vrea să fie fericit cel care doreşte fericirea. O asemenea întrebare cred, n-are nevoie de niciun răspuns.

- Ai dreptate, spun eu. - Secreteşti oare că tendinţa de a voi totdeauna să aibă Binele e comună tuturor oamenilor sau nu? - E comună, fireşte. - De ce nu spunem, aşadar, Socrate, de toţi, că iubesc, de vreme ce toţi şi întotdeauna ţin la aceleaşi lucruri, ci spunem de unii că le iubesc şi alţii nu? - Mă mir şi eu. Să nu te miri, spunea ea: căci noi alegînd numele o înfăţişare a lui Eros, o numim Eros dîndu-i numele întregului, iar în alte împrejurări ne slujim de alte nume. - Lămureşte-mă, te rog, printr-o pildă. - Iată: ştii că creaţia e mare lucru, căci ea e prima care face să iasă la iveală un lucru din nefiinţă spre fiinţă. Şi pentru acest cuvînt toate producţiunile datorită artelor sînt creaţii, iar înfăptuitorii lor sînt creatori (poeti). - Ai dreptate. - Ştii totuşi că nu se numesc poeti, ci capătă alt nume, şi din toată creaţia (artistică) o singură pîrticică, ce se îndeletniceşte cu muzica şi metrica, se numeşte cu numele întregului; ea singură se numeşte poezie (creaţie), iar cei care au această pîrticică de talent creator se numesc poeti (creatori).

- Drept e ce spui, zisei eu. - Tot astfel se întîmplă şi cu Eros, căci într-un cuvînt pentru oricine Eros nu este decît tendinţa spre Bine şi fericire, şi el este cel mai mare înşelător pentru oricine.

Dar despre ^{cei} ~~ve~~ se năpustesc asupra lui din multe alte părți sau din dorul bogăției ori al gimnasticei sau al înțelepciunii, nu se zice că iubesc; însă cei care se îndreaptă spre el, după o anumită regulă, capătă numele întregului, adică se spune de ei că iubesc, că au dragoste și că sînt îndrăgostiți.

Se pare că ai dreptate. - Da, zise ea, știu că e o teorie că cei care își caută jumătatea, aceia iubesc (cu adevărat). Teoria mea pretinde însă că nu există dragoste nici pentru jumătate, nici pentru întreg, dacă nu e întovărită de Bine: oamenii sînt gata să-și taie și mîinile și picioarele dacă le sînt pricină de durere și vătămare. (...) - Așadar trebuie să spunem pur și simplu că oamenii iubesc Binele? - Fără îndoială. - Dar nu trebuie să adăugăm o dorința lor e să aibă Binele? - Ba da. - Și nu numai să-l aibă, dar să-l aibă întotdeauna? - Și întotdeauna. - Intr-un cuvînt: Iubirea este năzuința prin care cineva caută întotdeauna să posedă Binele. - Ai foarte mare dreptate, zisei eu.

Ibidem, p. 123-126.

-.Așadar, reluă Socrate, Trebuie mai întîi să cercetăm între noi faptul următor: care fel de lucruri sînt în situația de a pieri prin descompunere? Pentru care ne putem teme și pentru care nu? În al doilea rînd, trebuie să cercetăm iarăși: din care categorie este sufletul? Numai după aceste răspunsuri am fi în măsură, fie să prindem curaj, fie să ne temem pentru sufletul nostru.

- Adevăr grăiești, zise Kebes.

- Oare descompunerea unui lucru în același chip în care s-a compus, nu e încercarea la care sînt supuse cele ce se fac prin compunere sau sînt compuse de la natură? Și, dacă există lucruri necompuse, nu-s tocmai acestea singurele care n-au parte de prefacerea pomenită?

- Așa mi se pare, zise Kebes.

- Și nu găsești că lucrurile ce sînt totdeauna aceleași, ce nu suferă nici o prefacere, sînt cele necompuse, pe cînd cele ce se n

schimbă mereu, nefiind niciodată aceleași sînt tocmai cele compuse?

- Găsesc.

- Să venim acum și la cele de care ne apropiasem în desfășurarea argumentației de mai înainte. Oare însăși acea esență, a cărei rațiune de a fi o dăm prin întrebări și răspunsuri, se păstrează întotdeauna aceeași, sau se schimbă cîteodată? Egalul în sine, bunul în sine, fiecare din lucrurile ce există în sine, ca o realitate, îndură vreodată o cît de mică prefăcere? Sau fiecare din ele, fiind dintr-o alcătuire simplă, rămîne mereu ce este, în totul asemenea sieși, nesuferind niciodată, pe nici o cale, cu nici un preț, nici schimbare?

- E necesar, zise Kebes, să se păstreze mereu același, așa cum a fost, Socrate.

- Dar ce vom spune despre numeroasele cazuri de frumusețe, oameni, cai, îmbrăcăminte sau oricare altele de acest fel, care poartă același nume, fiind adică frumoase, egale și în toate felurile, ca și esențele în sine? Rămîn și ele mereu aceleași, sau, în opoziție cu esențele, niciodată nu se păstrează în aceeași alcătuire, nici față de ele însele, nici unele cu altele, cu un cuvînt nu rămîn în nici un chip aceleași?

- Niciodată nu rămîn aceleași, zise Kebes.

- Nu cumva ne putem atinge de ele, le putem vedea, le putem percepe cu oricare din simțuri, însă pe cele ce se păstrează mereu aceleași nu ne e cu putință să le concepem decît prin puterea inteligenței? Nu cumva acestea din urmă sînt fără chip și de nevăzut?

- Așa este, zise Kebes, spui adevărul.

- Să punem alături dacă vrei, zise Socrate, două soiuri de realitate: unul vizibil, altul fără chip văzut.

- Să punem, zise.

- Pe cel nevăzut îl presupunem totdeauna același, pe cel vizibil niciodată la fel.

- Presupunem și asta, zise Kebes.

- Să mergem mai departe, urmează Socrate. Care ființa noastră întreagă e altceva decât corp și suflet?

- Nimic altceva, răspunse Kebes.

- Cu care dintre cele două feluri de lucruri citate mai sus am putea spune că seamănă mai mult și este înrudit corpul?

- Pentru oricine, zise Kebes, este lămurit că mai mult cu cele vizibile.

- Dar sufletul? Este el vizibil, sau este fără chip vizibil?

- Cel puțin pentru oameni el nu este vizibil, Socrate.

- Firește, dacă ne vorbim de lucruri vizibile și nevizibile potrivit naturii omenești. Ori poate te gîndești la vree altă natură?

- Ba la natura omenească.

- Ce spuneam atunci despre suflet? E vizibil sau nu?

- Nevizibil.

- Deci fără chip văzut?

- Da.

- Sufletul este prin urmare ceva mai asemănător celor fără chip vizibil decât este corpul, pe cînd acesta este mai asemănător celor vizibile.

- Urmează cu necesitate, Socrate.

- Dar nu spuneam și adineaori că sufletul, cînd se folosește de trup spre a cunoaște ceva prin văz, auz sau orice alt simț - că se cunoaște prin trup înseamnă a percepe prin simțuri - este tîrît de trup spre cele ce nu rămîn niciodată aceleași? Că rătăcește, se tulbură, se ametește ca îmbătat, tocmai fiindcă a intrat în contact cu acest fel de lucruri?

- Ba da.

- Dimpotrivă, cînd sufletul cercetează ceva el însuși, merge spre ce este curat, veșnic, nepieritor, neschimbător și întrucît este de aceeași ființă cu această esență, rămîne staternic lângă ea, cît poate sta așa de la sine și prin sine. Atunci pe de o parte ră-

tăcirea lui încetează, pe de alta el se păstrează mereu ca și cele ce rămân aceleași, ca unul care s-a împărțit din esența lor. Această stare a lui nu se numește înțelepciune?

- Foarte frumos și foarte adevărat, Socrate.

- Prin urmare încă o dată, din cele spuse și mai înainte și acum: cu care categorie de lucruri îți pare mai înrudit și mai asemănător sufletul?

- Cred, zise acesta, că oricine, chiar cel mai încet la învățatură, va fi silit pe această cale să scoată încheierea convenită: că sufletul este, în orice privință, mai asemănător cu ceea ce rămâne veșnic la fel, mai degrabă decât cu ceea ce se schimbă.

- Dar timpul?

- Cu ceea ce se schimbă.

Sufletul comandă - Cercetează acum și pe calea următoare. Fiindcă corpul se supune sufletul și trupul stau un timp împreună, naștră rînduit trupului să slujească și să fie călăuzit; sufletului, să călăuzească și să stăpînească. Spune-mi acum, față de acestea, care ți se pare asemenea cu ce este divin și care cu ce este muritor? Oare nu găsești că ceea ce este divin e din firea sa făcut să stăpînească și să călăuzească ceea ce este muritor să fie călăuzit și să slujească?

- Găsesc.

- Deci, căreia din două îi seamănă sufletul?

- E lămurit, Socrate, că sufletul seamănă cu ceea ce este divin, corpul cu ce-i muritor.

- Cercetează acum, Kebes, dacă din tot ce-am spus nu urmează că sufletul e în cea mai mare măsură asemenea cu ce este nemuritor, inteligibil, simplu, indisolubil, veșnic, identic cu sine; corpul, în totul asemenea cu ceea ce este omenesc, muritor, sensibil, multiform supus descompunerii, veșnic schimbător, niciodată identic cu el însuși. Oare, dragul meu Kebes, față de acestea putem spune ceva în stare să le răstoarne ca neexacte?

- Nu putem.

- Atunci ce? Dacă lucrurile sînt așa, nu urmează că trupului i se potrivește să se descompună în scurtă vreme, sufletului însă să rămîină veșnic, sau ceva apropiat?

- Cum de nu?

- Știi, zise Socrate, că după ce moare omul, partea din el care este vizibilă, trupul, și care rămîne în lumea vizibilă, am numit cadavrul, deși s-ar cuveni să se descompună, să se împrăstie și să dispară, totuși nu suferă îndată nimic din toate acestea; dimpotrivă, se păstrează oarecare vreme la fel; uneori, cînd a avut cineva un trup înfloritor și moare într-o astfel de clipă, se păstrează chiar foarte mult. Fînchipt de mult, aproape, se păstrează un trup neînsuflețit dacă se întîmplă să fie îmbalsămat, cum fac cei din Egipt. La unele părți ale trupului, ca oasele, zgîrciurile și cele de aceeași natură, chiar cînd corpul putrezește, rămîn, ca să zic astfel, nemuritoare. Sau poate nu este așa?

- Ba da.

- Dar cum este cu putință ca sufletul, fără chip vizibil cum este cel ce se duce într-o lume de aceeași esență cu el, aleasă, curată, nevăzută - cu adevărat într-un lăcaș al nevăzutului - cel ce se duce la divinitatea cea bună și înțeleaptă către care, cu voia ei în cîrînd se va îndrepta și sufletul meu, cum e cu putință ca sufletul acesta al nostru, astfel alcătuit de natură, părăsind trupul, să se risipească de îndată și să piară, așa cum este credința mării mulțimi? Departe de asta, iubite Kebes și Simmias! Lucrurile stau desigur altminteri.

Soarta sufletelor Dacă sufletul părăsește curat trupul, nu tirăște după sine nimic din ale acestuia, fiindcă nu s-a întevărgit cu el de bunăvoie în timpul vieții, ci l-a ocolit, căutînd mereu să se re-culeagă în sine, neîntroprupt stăpînit de această grijă, ceea ce este tocmai obiectul adevăratei filosofii, adică pregătirea de a muri cu ușurință. Căci așa ceva nu este tocmai o pregătire pentru moarte?

- Nici vorbă.

- Dacă este așa, atunci sufletul, ieșind cu astfel de însușiri din corp, se duce spre ceea ce este asemenea cu el; spre nevăzut, divin, nemuritor, înțelept. Ajungând acolo, îi e dat să fie fericiți și în afară de orice rătăcire, neștiință, temeri, pasiuni sălbatice și orice alte păcate omenești. Intocmai cum se spune despre cei inițiați, el va trăi cu adevărat restul timpului împreună cu cei veghi. Putem susține asta, Kebes? Sau altceva?

- Putem, pe Zeus, zise Kebes.

- Dacă însă sufletul iese din corp pângărit, necurat și ca unul care, fiind statornic împreună cu trupul, l-a îngrijit, l-a iubit, a fost încântat de el, de poftele și plăcerile lui; dacă sufletul a ajuns să creadă că nimic altceva nu există în realitate decât ce este trupeș, ce se poate atinge sau vedea, ceea ce se bea, mănincă și folosește la plăcerile dragostei; dacă de altă parte acest suflet s-a deprins să urască, să se teamă, să fugă de ce este întunecat pentru ochi, de ce este fără chip văzut, de ce este numai inteligibil și doar prin filosofie cu puțință de prins - crezi că un astfel de suflet se poate despărți de trup, singur și cu desăvîrgire curat?

- Cu nici un chip, răspunse Kebes.

Dimpotrivă, cred că iese cu resturi trupești, rămase din atingeră și întovășirea lui cu trupul; căci s-a făcut aproape de aceeași ființă cu el, din cauza conviețuirii și grijii pe care i-a purtat-o.

- Așa este.

- Și cum ce e trupeș trebuie socotit, dragul meu, ca un lucru greu, împovărat, pămîntesc și cu înfățișarea vizibilă, un suflet precum e cel pomenit, avînd cu sine cele trupești, se îngreuiază și el este tot mereu inclinat să recadă în lumea vizibilă, dintr-un fel de groază de ceea ce-i nevăzut, așa-numitul Hades. Un astfel de suflet rătăcește în preajma monumentelor și a mormintelor, pe unde adesea au și fost văzute arătări deșarte ale sufletelor, în chip de stafii întunecate. Așa trebuie să fie sufletele care au părăsit

trupurile fără să fie deplin curățate, ci mai păstrează câte ceva din ce-i vizibil, din care cauză și sînt văzute.

- Așa se pare, Socrate. (...)

- Cum vine asta, Socrate?

- Îți arăt îndată, zise. Iubitorii de învățătură știu că filosofia primește sufletul cu adevărat înlăntuit de trup și unit cu el; prin aceasta sufletul este silit să cerceteze lumea dinafară ca dintr-o închisoare, ca dintr-un adînc întunecat, nu de-a dreptul ; ci mai știu că filosofia vede, lămurit, cum grezava putere a închisorii își are izverul în derință; cum prin aceasta sufletul este pînă intratîta de legat încît omul devine el însuși făuritorul propriilor sale lanțuri. Cum am spus, iubitorii de învățătură își dau seama că filosofia, primind sufletul într-o astfel de stare, îi dă o blindă mîngiere; căci luîndu-și sarcina să-l libereze, ea-i dovedește că observarea lumii prin ochi, urechi sau alte simțuri este plină de îngelăciune; ea-l sfătuiește să se despartă de acestea, pe măsura ce folosința lor nu mai este o necesitate; ea-l îndeamnă să se reculeagă în sine, să se concentreze și să nu se încreadă nimănui decît sieși, pentru ca, oricînd va avea ceva de cercetat, el să fie singur, cu sine; numai așa sufletul poate înțelege ceva din realitatea în sine a lucrurilor, pe cînd cele ce le va percepe prin simțuri sînt uneori într-un fel, alteori în altul, și nu-i arată de loc adevărul; ea-i spune că ceea ce sufletul vede prin simțuri este numai lumea perceptibilă și vizibilă, pe cînd el însuși este în măsură să vadă și o altă lume, care-i neperceptibilă însă inteligibilă.

Sufletul celui cu adevărat filosof, secotînd că nu trebuie să se împotrivească acestei eliberări, se stăpînește cît poate; și de la plăceri, și de la poftă, și de la dorință, și de la temeri; își dă seama că, după puternice bucurii, dărmări, temeri și poftă, n-are de îndurat numai boli și prăpăd, ceea ce își închipuie oricine, dar cel mai mare rău din toate, poate cel din urmă, pe care-l suferă fără măcar să bage de seamă...

- Ce rău, Socrate? întreprins Kebes.

- Că neapărat sufletul unui astfel de om, încercat de bucurii și întristări mari, totuși din această cauză ajunge să creadă că ceea ce-i pricinuieste plăcerea sau durerea are un temel cu totul real și linpede, cîtă vreme lucrul nu este așa. Căci de ce soi sînt acestea? Nu-s dare din lumea vizibilului?

- Desigur.

- Dar nu prin aceste încercări, totuși, este sufletul mai legat de corp?

- Cum adică?

- Fiecare plăcere, fiecare durere țintuiește cu încă un sufletul de corp; îl leagă, îl materializează, îl face să creadă în adevărate cele ce afirmă corpul. Din faptul că sufletul împărtășește credințele cîștigate împreună cu corpul și se bucură de aceleași înclinări și aceleași deprinderi. Astfel, niciodată nu ajunge curat în lăcașul lui Hades, ci necontenit întinat de trupul din care a ieșit; și atunci, acest suflet va cădea neîntîrziat din nou în alt trup unde se întîmplă ca și cum ar fi fost sîdit. Iată de ce un atare suflet nu va fi pîrtas nici al unei existențe divine, nici al uneia simple și curate.

- Foarte adevărat grăiești, Socrate, zise Kebes.

- Iată pentru ce, prietene Kebes, cei cu adevărat iubitori de cunoaștere sînt cumpătați și curajoși, dar nu pentru pricinile pe care și le închipuie marea mulțime. Ori crezi și tu la fel?

- Da? De loc.

- Nu, desigur. Dimpotrivă, sufletul unui filosof va judeca apoi el nu va crede că e sarcina filosofiei să-l libereze sufletul, și că, intrucît aceea îl liberează, el poate să și-l predea plăcerilor și durerilor pentru a-l înălțui iarăși și a reîncepe ca Penelopa o nesfîrșită lucrare, țesîndu-și însă pînza invers decît răcea soarta lui Ulise. Din contră: înlesnind înseninarea patimilor, urmînd mereu, de aproape și fără govînire, rațiunea drept călăuză, privind de-a dreptul spre adevăr, spre divin și spre ce este mai presus de părerile schimbătoare; făcîndu-și din aceste preocupări adevărate lucruri, sufletul

unui filosof trebuie să treacă prin viață cît trăiește, și că după moarte va merge într-un loc asemănător sau chiar de aceeași ființă cu el, dezbrătat fiind de toate păcatele condițiunii omenești. Printr-o asemenea pregătire, sufletul nu se mai teme de nimic înfricoșător, o Simina și Asbes, dacă s-a îndeletnicit cu acestea; nu se teme că, prin despărțirea sa de trup, se risipește, se răstiră în vînt, zboară-n văzduh și nu mai există nicăieri.

Platon, Pedon, în vol. Dialoguri, București, Edit.
pentru Literatură Universală, 1968, p. 352-357,
359-361

A trăi este, evident, ceva comun chiar și plantelor; dar noi sîntem în căutarea specificului uman. Trebuie deci să lăsăm la o parte latura existenței bazată pe hrană și creștere. Ar urma cea bazată pe senzații, dar e clar că aceasta este comună și calului, și boului, și oricărui animal. Rămîne deci o existență activă, proprie părții înzestrate cu rațiune. Dar aceasta, la rîndul ei, comportă o parte care posedă rațiunea și gîndește, alta care doar se supune rațiunii. Dată fiind această dublă structură, trebuie luată în considerație partea activă, ea fiind secetită pe drept cuvînt superioară.

Dacă actul specific omului este activitatea sufletului conformă cu rațiunea, sau cel puțin nu lipsită de rațiune, și dacă, generic vorbind, actul propriu unui individ oarecare este identic cu cel al unui om desăvîrșit, așa cum vorbim despre cithared și despre citharedul desăvîrșit, și la fel în legătură cu orice, dat fiind că actului în sine i se adaugă superioritatea conferită de măiestria cu care este îndeplinit (căci numai interpretare la cithară actul citharedului în general, dar interpretare desăvîrșită actul citharedului desăvîrșit), dacă deci așa stau lucrurile, vom spune că actul specific omului este un anumit mod de viață, constînd în activitatea sufletului și în actele ce se conformează rațiunii și că propriu omului desăvîrșit este să facă toate acestea bine și frumos, executînd în mod perfect fiecare act, după virtutea care-i este proprie. Astfel fiind, și binele specific uman va fi activitatea sufletului în acord cu

virtutea, iar dacă virtuțile sînt mai multe, în acord cu cea mai bună și mai desăvîrșită. Și aceasta de-a lungul unei întregi vieți desăvîrșite pentru ea, așa cum cu o rîndunică nu se face primăvara, la fel o singură zi sau un scurt răstimp nu fac pe nimeni absolut fericit.

Aristotel, Etica nicomahică, București, Edit. științifică și enciclopedică 1988, p. 17-18.

Orice ființă vrea să se conserve pe ea însăși, atît pentru a se menține în viață pe sine cît și specia din care face parte. Aceasta este și scopul artelor, după părerea lor, căci ele ajută natura; în primul rînd trebuie luată în considerare arta vieții, în scopul de a păstra darurile naturii și de a le procura pe cele care lipsesc. Tot ei au deosebit în ființa omului sufletul și corpul. De vreme ce amîndouă au valoare în sine, după opinia lor, ei considerau că și virtuțile amînderura au valoare în sine și, fiindcă puneau sufletul cu mult -- mai presus de corp, considerau totodată că virtuțile sufletului sînt cu mult superioare bunurilor trupesti. Dar din moment ce considerau că înțelepciunea este pașnicul și călăuză omului în ansamblul său, afirmau implicit că datoria înțelepciunii este aceea de a păzi ființa, care constă din suflet și corp, și s-o ajute să-și mențină integritatea în ambele privințe. Aceste principii sînt foarte simpliste, însă continuarea este mai subtilă. Ei consideră că este ușor să stabilești care sînt bunurile corpului, dar cercetau că în ele au arătat că natura le-a impus părinților să-și iubească copiii și că legătura dintre soț și soție, mai veche, este un fapt natural care a generat prietenia dintre rude. Pornind de la aceste premise, ei au cercetat deopotrivă originea și evoluția tuturor virtuților. Astfel li s-a înfățișat măreția sufletului, datorită căreia este posibilă lupta și rezistența în fața întîmplării, fiindcă înțeleptul stăpînește esențialul. Viața întemeiată pe preceptele vechilor filosofi învingea capriciile și nedreptatea întîmplării. Acestea erau principiile indicate de natură și astfel au fost construite, ca să spun așa, edificii impunătoare de bunuri: pe de o

pline; fuseseră toate împărțite deja ordinelor celor mai de sus, celor de mijloc și celor mai de jos. Dar, nu i se potrivea puterii creatorului ca, din cauza ultimei sale creații, să strice cele deja făcute; nu era înțelept ca din cauza sleirii spiritului să șovăie în privința unui fapt necesar; nu-i era propriu binefăcătoarei iubiri ca tocmai pe acela care avea să slăvească generozitatea divină în fața celorlalți, să-l silească să o condamne în el. În sfârșit, preabunul creator a hotărât ca acela, cărui nu mai putea să-i dea nimic propriu, să aibă ceva comun dar cu toate acestea să fie deosebit de fiecare în parte. Agadar, a conceput omul ca pe o lucrare cu un aspect care nu îl diferențiază și, așezându-l în centrul Universului, i-a vorbit astfel: „O, Adame! nu ți-am dat nici un loc sigur, nici o înfățișare proprie, nici vreo favoare deosebită, pentru ca acel loc, acea înfățișare, acele îngăduințe pe care însuși le vei dori, tocmai pe acelea să le dobândești și să le stăpânești după voința și hotărîrea ta. Natura configurată în celelalte ființe este silită să existe în limitele legilor prestabilite de mine. Tu, neîngrădit de nici un fel de opreliști, îți vei hotărî natura prin propria-ți voință în a cărei putere te-am așezat. Te-am pus în centrul lumii pentru ca de aici să privești mai lesne cele ce se află în lumea din jur. Nu te-am făcut nici ceresc, nici pământean, nici muritor, nici nemuritor, pentru ca singur să te înfățișezi în forma pe care însuși o preferi, ca și cum prin voia ta ai fi propriu-ți sculptor și plăsmuitor de cinsti. Vei putea să decazi la cele de jos ce sînt lipsite de inteligență; vei putea, prin hotărîrea spiritului tău, să renagți în cele de sus ce sînt divine”.

O, supremă dărnicie a Dumnezeuului tată, supremă și demnă de admirat fericire a omului cărui i-a fost dat să aibă ceea ce dorește, să fie ceea ce el vrea!

Fico della
Mirandola

Despre demnitatea omului, în: *Rationamente sau 900 de teze propuse spre a fi dezbătute în public, la Roma, în anul 1480, dar neacceptate. Despre demnitatea omului*, București, Edit. științifică, 1991, p. 122-123.

deci de acest fapt, iubim tot ce este adevărat, adică lealitatea, sinceritatea, consecvența, în schimb urim degărtăciunea, minciuna, înșelăciunea, fraudă, sperjurul, răutatea și nedreptatea. Rațiunea are de asemenea în sine o strălucire și o măreție, menite mai degrabă să poruncească decît să se supună, considerînd că toate cele omenești sînt nu numai suportabile, dar lipsite de importanță și totodată o elevație și o noblete care nu se tem de nimic, nu cedează nimănui și sînt mereu învingătoare. Pe lîngă aceste trei categorii de virtuți există și o a patra, la fel de frumoasă și de potrivită; în ea se află ordinea și echilibrul. După ce oamenii au perceput manifestările ei în înfățișare frumoasă a verbelor și faptelor lor, dar potrivit cu primele trei categorii,

cea de-a patra produce teama de nesocetință, interzice oricui să aducă vreun prejudiciu, fie printr-o vorbă obraznică, fie prin faptă și împiedică orice faptă sau vorbă fie și în aparență nebărbătească prin frica pe care o provoacă

Cicero, Despre supremul bine și supremul rău, București, Edit. științifică și enciclopedică 1983, p. 182-183, p. 87-88.

Părintele Dumnezeu, supremul arhitect, construisese deja după legile tainicei înțelepciuni, această casă a lumii, pe care o vedem preamăreț templu al dumnezeirii.

Tărîmul de dincolo de cer l-a împodebit cu minți; sferele celeste le-a însuflețit cu spirit^e nemuritoare; părțile scîrnave și întinate ale lumii de jos le-a umplut cu turma feluritelor animale. Dar, după terminarea lucrării, făuritorul dorea să existe cineva care să cerceteze cu atenție înțelesul unei atît de mari înfăptuiri, să-i îndrăgească frumusețea, să-i admire măreția. Din această cauză, după ce toate celelalte lucruri au fost duse la capăt (după cum vededesc Moise și Timaies), s-a gîndit în sfîrșit, să creeze omul.

Dar, printre arhetipuri nu mai avea vreunul după care să plăsmuiască un nou neam; nici printre bogății nu mai avea ceva ce să-i dea moștenire noului fiu, și nici printre locuri nu mai avea vreunul în care să gadă acest contemplator al Universului. Toate erau deja

pline; fuseseră toate împărțite deja ordinelor celor mai de sus, celor de mijloc și celor mai de jos. Dar, nu i se potrivea puterii creatorului ca, din cauza ultimei sale creații, să strice cele deja făcute; nu era înțelept ca din cauza sleirii spiritului să govăie în privința unui fapt necesar; nu-i era propriu binefăcătoarei iubiri ca tocmai pe acela care avea să slăvească generozitatea divină în fața celorlalți, să-l silească să o condamne în el. În sfârșit, preabunul creator a hotărât ca acela, căruia nu mai putea să-i dea nimic propriu, să aibă ceva comun dar cu toate acestea să fie deosebit de fiecare în parte. Agadar, a conceput omul ca pe o lucrare cu un aspect care nu îl diferențiază și, așezându-l în centrul Universului, i-a vorbit astfel: „O, Adame! nu ți-am dat nici un loc sigur, nici o înfățișare proprie, nici vreo favoare deosebită, pentru ca acel loc, acea înfățișare, acele îngăduințe pe care însuși le vei dori, tocmai pe acelea să le dobândești și să le stăpânești după voința și hotărîrea ta. Natura configurată în celelalte ființe este silită să existe în limitele legilor prestabilite de mine. Tu, neîngrădit de nici un fel de opreliști, îți vei hotărî natura prin propria-ți voință în a cărei putere te-am așezat. Te-am pus în centrul lumii pentru ca de aici să privești mai lesne cele ce se află în lumea din jur. Nu te-am făcut nici ceresc, nici pămîntean, nici muritor, nici nemuritor, pentru ca singur să te înfățișezi în forma pe care însuși o preferi, ca și cum prin voia ta ai fi propriu-ți sculptor și plămăuitor de cînte. Vei putea să decazi la cele de jos ce sînt lipsite de inteligență; vei putea, prin hotărîrea spiritului tău, să renaști în cele de sus ce sînt divine”.

O, supremă dărnicie a Dumnezeuului tată, supremă și demnă de admirat fericire a omului căruia i-a fost dat să aibă ceea ce dorește, să fie ceea ce el vrea!

Fico della
Mirandola

Despre demnitatea omului, în: *Raționamente sau 900 de teze propuse spre a fi dezbătute în public, la Roma, în anul 1486, dar neacceptate. Despre demnitatea omului*, București, Edit. științifică, 1991, p. 122-123.

Am să-ți mai spun, totuși, că solarienii au inventat deja arta de a zbura, precum și alte arte datorită influenței Lunii și a lui Icar, cu concursul absidei Soarelui. În adevăr aceste stele exercită în aer o mare influență asupra artei de a zbura; pentru că ce este apos în regiunile noastre și ce plutește pe ape devine aerian și aburător la ecuator, din pricina situării pământului mai aproape de cerul înșorit. Bineînțeles că ei au întemeiat și o nouă astronomie, pentru că în cealaltă emisferă, de la ecuator la miazăzi, Vărsătorul se mută în casa Soarelui, Capricornul în a Lunii etc., toate semnele și influențele inversându-se: la ecuator, între tropice, semnele zodiacale poartă alte nume, distribuindu-se planetelor cu totul altfel decât în afara tropicelor sau în zonele subpolare. Și este necesar să fie așa, prin însăși forța lucrurilor. Câte, iarăși, n-am învățat de la acești înțelepți; despre mutațiile absidelor și ale excentricităților, ale oblicvității, echinocțiilor, ale solstițiilor și polilor, și despre restogolirea laolaltă a figurilor celeste în spațiul imens, despre echilibrul maginăriei cosmice, despre relațiile lucrurilor noastre cu acestea toate care sînt în afara lumii noastre. Tot așa, despre schimbarea care va urma după marele sinod în Berbec și Balanță, despre semnele echinocțiale în restaurarea anomaliilor care vor urma, producînd nimicire, după această mare conjuncție; ca o confirmare a decretului acestora, despre schimbarea și despre prălenirea pământului. Dar, te rog, nu mă mai reține; am multe de făcut și ții, mă solicită atîtea treburi! Să-ți mai spun totuși un lucru; anume că ei au un adevărat cult pentru libertatea umană și spun că așa cum cele mai teribile cauze, la care a putut fi supus de dușmani, cu cea mai mare cruzime, timp de patruzeci de ceasuri nu l-au determinat pe un filosof vestit să destăinuie nici măcar un cuvînt din acele lucruri despre care a fost interogată, pentru că s-a decis să păstreze tăcere, tot așa nici stelele, care se mișcă departe de noi și atît de suav, nu pot să ne constrîngă să acționăm împotriva hotărîrii noastre; și că, de asemenea, nu ne lăsăm conduși nici de vreo hotărîre autoritară.

a lui Dumnezeu; pentru că omul este atât de liber, că blestemă pînă și pe Dumnezeu. Dumnezeu însă nu se constrînge nici pe sine însuși, nici nu constrînge pe alții împotriva sa. Și ce, care Dumnezeu s-a fărîmițat din această pricină? Aștrii însă, producînd în simțuri o mutație insensibilă și suavă, cine dă ascultare simțurilor mai mult decît raționii divine, este subjugat de ele. Căci aceeași constelație care a făcut să iasă flăcările fetide din spiritul ereticilor arși pe rug a făcut în același timp să iasă și miasmele exaltînd a virtute din trupurile întemeietorilor ordinului iezuiților, minorităților și al capucinilor. Și tot sub semnul ei, Columb și Cortez au propagat în cealaltă emisferă religia divină a lui Hristos.

Tomasso Campanella - Cetatea soarelui, București,
Edit. științifică, 1959, p. 112-113.

(72-199) Disproportțiile omului. (Iată unde ne duc cunoștințele noastre firești. Dacă nu sînt autentice, atunci în adîncul omului nu există pic de adevăr, iar dacă sînt, el află în aceasta un motiv puternic de umilire, simțit cum este să se coboare pe sine într-un fel sau altul. Și, pentru că fără să creadă în ele n-ar putea supraviețui, înainte de a intra în cercetări mai ample asupra naturii, ar vrea să ia seama măcar odată la ea cu seriozitate și pe înîclețe, și să se uite și la el, știind ce proporție există...)

Așadar, să contemple omul întreaga fire, în toată măreția ei, depărtîndu-și privirea de la lucrările mărunte din jur. Să ia aminte la lumina strălucitoare așezată ca o vecinică terță pentru a lumina universul, pămîntul să îi apară ca un punct față de imensul ocol pe care îl descrie acest astru, și să-l cutremure faptul că acest ocol, el însuși, față de ocol pe care astrele-l cuprind în rostogolirea lor pe firmament, nu e decît o infimă urmă. Iar dacă vederea ni se oprește aci, închipuirea să treacă dincolo; mai curînd va obosi ea să cuprindă, decît natura să plămădiască. Toată lumea aceasta care se lasă văzută nu e decît o trăsătură imperceptibilă în cuprinsul de necuprins al naturii. E cu neputință să ne facem o idee; oricît

ne-ar dece închipuirea, dincolo chiar de spațiile imaginabile, față de realitatea lucrurilor nu vom fi zămislit decât niște atomi. Este sferă al cărei centru e pretutindeni, iar circumferința nicăieri. În cele din urmă, închipuirea noastră se istovește în acest gând și, aceasta este cea mai însemnată trăsătură sesizabilă a totputerniciei Domnului.

Reîntorcându-se la sine, omul să socotească ce înseamnă el față de tot ceea ce este; să se privească parcă rătăcit în acest ungher al naturii, și să învețe a prețui cum se cuvine pământul, împăruștile orașul, pe sine însuși, de la această celulă unde e ținut și care este universul.

Ce e, în infinit, un om?

Dar, pentru a-i înfrunța altceva tot atât de minunat, să caute în tot ceea ce cunoaște el lucrurile cele mai simple. La o mușcă va găsi, bunăoară, cu toată micimea corpului ei, părți incomprabil mai mici, picioare cu articulații, vine în picioarele ei, sînge în aceste vine, umori în acest sînge, picături în umorile sale, aburi în aceste picături; și, mai departe, tot mărunțind la acestea din urmă pînă ce își va fi istovit puterile, ultimul lucru la care va fi fost în stare s-ajungă să formeze de-acum obiectul discuției noastre.

Își va închipui, probabil, că a ajuns la limita extremă a micimii din natură.

Vreau însă a-l face să vadă aici un nou abis. Nu numai universul vizibil vreau să i-l zugrăvesc, dar și imensitatea ce se poate concepe despre natură înlăuntrul acestui atom abia schițat; astfel, să vadă în el o infinitate de universuri, fiecare cu cerul său, planetele sale, pământul său, la proporțiile din lumea văzută, și pe pământul acesta animale, ba chiar și muște, la care va afla tot ceea ce aveau și cele dintîi; descoperind și la ele aceleași lucruri, necontenit și la nesfîrșit, să se cufunde în aceste minuni, tot atât de uimitoare în micimea lor cît erau celelalte prin imensitate. Căci cine nu se va minuna că corpul nostru, adineauri imperceptibil în mijlocul unui univers, el însuși imperceptibil înlăuntrul totului, este acum un colos,

o lume, sau mai degrabă un tot, față de neantul care nu poate fi atins?!

Cel ce se va privi astfel se va speria de le însuși și, văzându-se menținut între cele două abisuri - infinitul și neantul - de masa cu care l-a dăruit natura, se va cutremura privind acestemini și curiozitatea preschimbându-i-se în admirație, cred că va fi înclinat mai degrabă să le contemple în tăcere decât să le cerceteze semetându-se.

Fiindcă, la urma urmei, ce reprezintă omul în natură? Un neant față de infinit, un tot față de neant, ceva de mijloc între nimic și tot. Aflat la o distanță infinită de cuprinderea extremelor, restul ultim al lucrurilor ca și principiul lor primordial sînt pentru el - de asemenea neputincios să vadă neantul din care a fost smuls cît și infinitul care-l înghite - pecetluite într-o taină de nepătruns. Incît ce altceva îi rămîne omului de făcut, în disperarea vecinică de a nu putea afla nici principiul primordial, nici restul ultim al lucrurilor, decât să întrezărească ceva de la mijlocul lor? Toate lucrurile au ieșit din neant și se pierd în infinit. Cine poate urmări acest²⁾ uimitoare peregrinări? Numai creatorul acestor minuni le înțelege. Nimeni altul nu e-n stare.

Lipsiți de contemplarea acestor infinituri, oamenii s-au îndreptat cu îndrăzneală spre cercetarea naturii, ca și cum s-ar fi putut măsura cu ea. Supărător este că datorită unei îngîmfări tot atît de nemărginite ca și obiectul preocupărilor lor, au vrut să pătrundă principiile lucrurilor, și de aci să ajungă pînă la a ști totul. Pentru că, fără îndoială, nu poți nutri asemenea planuri fără o îngîmfare sau fără o capacitate, ca și a naturii, nemărginită.

Odată prevenit, înțelegi că toate lucrurile, purtînd pecetea naturii și a creatorului ei, îi dăruiesc o dublă infinitate. Așa se face că vedem cum toate științele au o arde de cercetări infinită; cine s-ar îndoi, de pildă, că geometria n-are o infinitate de teoreme de enunțat? De asemenea, ele sînt infinite și în privința multăimii

principiilor lor ca și a simplității acestora; cîei cine nu-și făcea seama că cele presupuse a fi ultimele nu se susțin prin ele însele, ci se bazează pe altele care, avînd la rîndul lor altele drept bază, nu admit niciodată un ultim. Dar noi facem cu lucrurile care se înfățișează rațiunii ca „ultimele” întocmai ca și cu cele din ordinea materială, unde numim indivizibil punctul dincolo de care simțurile noastre nu mai percep nimic, cu toate că prin natura lui e divizibil la infinit.

Dintre cele două infinități ale științelor, cea în întindere este mult mai evidentă; așa se face că puțini au ajuns să-și propună a ști totul: „Am să vorbesc despre toate”, spunea Democrit. În schimb, infinitatea în profunzime este mult mai puțin sesizabilă. Filosofii și-au propus mult mai ușor s-o atingă, dar tot aici s-au poticnit cu toții. De unde și titluri atît de curente ca: „Despre principiile lucrurilor”, „Despre principiile filosofiei” și altele asemenea, în fond la fel de pretentioase, cu toate aparențele contrarii, ca și acesta care-ți sare în ochi, De omni scibili (Despre toate lucrurile care pot fi știute).

Din fire ne credem în stare mai curînd să pătrundem în miezul lucrurilor decît să le cuprindem de jur împrejur. Cum este evident că întinderea vizibilă a lumii ne depășește, dar în ce privește lucrurile mici noi sîntem cei care le depășim, ne socotim mai capabili să le stăpînim pe acestea; și totuși, este nevoie de aceeași capacitate ca să ajungi pînă la neant ca și pînă la tot; și pentru una și pentru alta aceasta trebuie să fie infinită, și cred că cine ar surprinde principiile ultime ale lucrurilor ar fi de asemeni în stare să ajungă la cunoașterea infinitului. Una depinde de cealaltă și una duce la cealaltă. Tot depărtîndu-se una de cealaltă, aceste extreme se ating și se reunesc, regăsindu-se în Dumnezeu și numai în Dumnezeu.

Să ne cunoaștem așadar puterile; sîntem ceva, dar nu sîntem totul; pentru că sîntem ceva, principiile primordiale, care purced

din neant, scapă cunoașterii noastre; iar pentru că sîntem numai ceva, privilegiu nemărginirii ne este ascunsă.

Puterea noastră de înțelegere ocupă, în ordinea spirituală a lucrurilor, același loc ca și corpul în întinderea naturii.

Mărginiți cum sîntem în tot felul, starea aceasta, de mijloc între două extreme, se regăsește la toate facultățile noastre. Simțurile nu percep nimic dus la extrem; prea mult zgomot ne asurzeste, prea multă lumină ne orbește, prea multă apropiere sau prea mare depărtare împiedică vederea, o cuvîntare prea prolixă sau prea concisă devine confuză, prea mult adevăr uimește; știu pre unii care nu pot pricepe cum dacă din zero scazi patru rămîne zero; principiile primordiale sînt prea evidente pentru noi; prea multă plăcere supără, prea multe consonanțe în muzică displac; chiar și binefacerile, prea numeroase, sîcîie; am vrea să avem cum să ne achităm datoria cu virf și îndesat: Beneficia eo usque laeta sunt dum videntur exsolvi posse; ubi multum antevenere, pro gratia odium redditur (Binefacerile sînt plăcute atît timp cît par să poată fi răscumpărate. Dacă depășesc cu mult această putință, în loc de recunoștință le platim cu ură - Racitus, Anale, IV, XVIII). Nu simțim nici căldura nici frigul duse la extrem. Calitățile în exces ne sînt dușmani, dar nu pe față: nu le mai simțim, le îndurăm. Prea marea tinerețe ca și prea multa bătrînețe tulbură judecata, la fel prea multă și prea puțină învățătură. În cele din urmă, lucrurile duse la extrem sînt pentru noi ca și cum n-ar fi, după cum nici noi nu sîntem pentru ele. Ele ne scapă, sau noi lor.

Iată adevărata noastră stare, datorită căreia sîntem incapabili să gîtim cu certitudine și să ignorăm cu desăvîrșire. Rătăcim pe un tărîm nemărginit, govîind mereu și nesiguri, împinși dintr-o parte într-alta. Oricare ar fi limanul la care ne vom fi gîndit să tragem și să ne statornicim, se clatină și ne părăsește, iar dacă ne ținem de el, scapă înclăștrîrilor noastre, ne alunecă printre degete, și fugе într-o vecinică goană. Nimic nu stă locului pentru noi. Aceasta e

starea noastră firească, și totuși cea mai contrară înclinațiilor noastre. Ardem de dorința să găsim pământ tare și o temelie de neclintit pe care să înălțăm un turn pînă la infinit, dar tot edificiul nostru crapă și pământul se despică pînă în adîncuri.

Așadar, să nu căutăm certitudine și trîinicie. Judecata ne e dezamăgită mereu de nestatornicia aparențelor, și nimic nu poate fixa finitul între cele două infinituri care-l înprejmuiesc și îl ascund.

Odată bine înțelese toate acestea, cred că fiecare se va împăca cu starea pe care i-a rînduit-o natura. Condiția noastră de mijloc care ne-a fost hărăzită, fiind mereu depărtată de extreme, ce mai contează că omul pricepe lucrurile o idee mai bine? Doar că le privește ceva mai profund, dar nu rămîne, oare, tot la o distanță infinită de capăt, cum și viața noastră, chiar prelungită cu zece ani, rămîne tot infinit depărtată de vecinicie?

Din perspectiva acestor infinituri, toate finiturile sînt echivalente, și nu vîd de ce ne-am opri gîndul mai curînd asupra unuia decît asupra altuia. Numai apropierea pe care o facem între noi și finit ne dă de lucru.

Dacă omul s-ar cerceta mai întîi pe sîine, ar vedea cît este de neputincios să treacă dincolo de el. Cum s-ar putea ca o parte să cunoască întregul? Dar poate că ar tînde să cunoască măcar părțile pe măsura lui; diferitele părți care alcătuiesc lumea se află, însă, toate, în asemenea relație și înlănțuire una de alta, încît socot cu neputință să poată fi cunoscută una fără alta și fără a cunoaște totul.

Omul, bunăoară, este în legătură cu tot ce îi e cunoscut. Are nevoie de loc care să-l cuprindă, de timp ca să dureze, de mișcare ca să trăiască, de elemente care să-l alcătuiască, de căldură și de alimente care să-l hrănească, de aer ca să respire; vede lumina, simte corpurile, în sfîrșit, totul este legat de el. Așadar, pentru a cunoaște omul, trebuie să știm cum se face că are nevoie de aer

ca să supraviețuiască, și pentru a cunoaște aerul, să știm în ce raport se află cu viața omului, etc. Flacăra nu durează fără aer, deci, pentru a cunoaște una trebuie cunoașcută cealaltă.

Poate lucrurile, așadar, avînd o cauză și fiind cauză, ajutînd și fiind ajutate, mijlocind și fiind mijlocite, fiind toate în-lănțuite printr-o legătură firească și insesizabilă care le unește pînă și pe cele mai îndepărtate și mai diferite, cred că e cu neputință cunoașterea părților fără a cunoaște întregul, ca de altfel și cunoașterea întregului fără cea a fiecăreia din părți.

(Vecinicia lucrurilor în sine sau în Dumnezeu ar trebui și ea să tulbure scurta noastră dăinuire. Același rezultat ar trebui să-l aibă și comparația între încremenirea naturii și profacerile neconținute din lăuntrul nostru).

Iar ceea ce desăvîrșește neputința noastră de a cunoaște lucrurile este faptul că ele sînt, în sine, simple, iar noi sîntem alcătuiți din două naturi contrarii și diferite de felul lor, din suflet și trup. Fiindcă e cu neputință ca o parte din noi care judecă să fie de altă natură decît spirituală, iar dacă s-ar pretinde că sîntem numai materiali, aceasta ne-ar interzice și mai mult cunoașterea lucrurilor, fiind de neconceput să poți spune că materia le cunoaște pe sine; n-avem de unde ști cum s-ar cunoaște ea.

Încît, dacă sîntem numai materiali, nu putem cunoaște nimic, iar dacă sîntem alcătuiți din spirit și materie, nu putem cunoaște cu desăvîrșire lucrurile simple, fie de natură spirituală, fie materială (...). În loc să ne lăsăm pătrunși de ideea acestor lucruri așa cum sînt, noi le înzestrăm cu trăsături de-ale noastre, punînd pe cea ființei noastre complexe asupra tuturor lucrurilor simple pe care le contemplăm.

Văzîndu-ne cum secetăm toate lucrurile ca fiind alcătuite din spirit și din materie, oine nu și-ar închipui că acest amestec ne este foarte pe înțeles? Si totuși, este totmai ceea ce pricepem cel mai puțin. Pentru el înșuși, omul este lucrul cel mai uimitor din

natură, fiindcă, dacă nu poate concepe ce este un corp și încă și puțin ce este spiritul, mai de neînțeles decât orice altceva îi este cum pot sta laolaltă un corp cu un suflet: aceasta e dificultatea cea mai mare; și totuși, este propria lui ființă: Modus quo corporibus adherent spiritus comprehendendi ab hominibus non potest, et hec tamen homo est (Felul în care sufletul este unit cu trupul nu poate fi pătruns de om, și totuși tocmai aceasta este omul - Augustin, De Civitate Dei, XXI, 10).

Blaise Pascal, Cugetări, București, Edit. Univers, 1978, p. 19-26.

Trec acum la explicarea lucrurilor care au trebuit să decurgă cu necesitate din natura lui Dumnezeu sau din existența eternă și infinită. Nu însă a tutui, căci am demonstrat în prop. XVI din partea I că din existența lui Dumnezeu trebuie să decurgă lucruri infinite, într-o infinitate de moduri, ci le voi explica numai pe acelea care pot să ne ducă oarecum de mină cunoașterea sufletului omenesco și a fericirii sale supreme.

DEFINIȚII

I. Numesc corp un mod care exprimă într-un chip sigur și determinat esența lui Dumnezeu întrucît este considerat ca lucru finit. A se vedea cor. pr. XIV. P.I.

II Spun că esența unui anumit lucru este ceva care, fiind dat, lucrul există cu necesitate dar care, fiind suprimat, este cu necesitate suprimat și lucrul; sau ceva fără de care lucrul nu poate nici să existe, nici să fie conceput și, invers, ceva ce nu poate nici să existe, nici să fie conceput fără acel lucru.

III. Numesc idee un concept al sufletului pe care sufletul îl formează pentru că este un lucru cugetător.

Explicație: Spun mai bine corp decât percepție pentru că numele de percepție pare a arăta că sufletul este pasiv față de obiect, pe cînd conceptul pare a exprima o acțiune a sufletului.

IV. Numesc idee adecvată ideea care, întrucît este considerată în

sine; fără relație cu obiectul, are toate proprietățile sau caracterele intrinseci ale ideii adevărate.

Explicație: Spun intrinseci ca să exclud acea proprietate care este extrinsecă, anume acordul ideii cu obiectul ei.

V. Durata este continuarea nedefinită a existenței.

Explicație: Spun nedefinită pentru că nu poate să fie niciodată determinată prin însăși natura lucrului existent și nici prin cauza eficientă care într-adevăr dă naștere cu necesitate existenței lucrului, dar nu o exclude.

VI. Prin realitate și perfectie înțeleg unul și același lucru.

VII. Numesc lucruri particulare lucrurile care sînt mărginite și au o existență determinată. Dacă mai mulți indivizi conlucrează la aceeași acțiune, în așa fel încît toți sînt deodată cauza unui singur afect, îi consider pe toți, în această privință, ca pe un singur lucru individual.

ACIUNE

I. Esența omului nu include existența necesară, adică se poate, în ordinea naturii, ca un om sau altul să existe după cum se poate să nu existe.

II. Omul gîndește.

III. Modurile gîndirii, ca iubirea, derința și toate celelalte afecte ale sufletului, oricum le-am numi, nu pot exista decît dacă există în același individ ideea unui lucru iubit, derit etc. Însă ideea poate să existe chiar dacă nu există nici un alt mod al gîndirii.

IV. Noi simțim că un corp este afectat în multe chipuri.

V. Noi nici nu simțim, nici nu percepem vreun lucru individual în afară de corpuri și de modurile gîndirii. (...)

PROPOZIȚIA XIII

Obiectul ideii care constituie sufletul omenesc este corpul, adică un anumit mod al întinderii care există în act și nimic altceva.

Demonstrație: În adevăr, dacă corpul n-ar fi obiectul sufletului omenesc, ideile modificărilor corpului nu ar fi în Dumnezeu (după cor. prop. IX de aici) întrucît constituie sufletul nostru, ci intru-

cît constituie sufletul altui corp; adică (după cor. prop. XI de aici) ideile modificărilor corpului n-ar fi în sufletul nostru. Dar (după ax. IV de aici) noi avem ideile modificărilor corpului. Deci obiectul ideii care constituie sufletul omenesc este corpul așa cum (după prop. XI de aici) există în act. Apoi, dacă în afară de corp ar mai exista un alt obiect al sufletului, întrucît (după prop. XII P.I) nu există nimic din care să nu rezulte vreun efect, ar trebui (după prop. XII de aici) să rezulte cu necesitate în sufletul nostru ideea acestui efect; însă (după ax. V de aici) nu există nici o idee a acestuia. Deci obiectul sufletului nostru este corpul existent și nimic altceva C. E. d.d.

Corolar: De aici urmează că omul este alcătuit din suflet și din corp, și că corpul omenesc există așa cum îl simțim.

Notă: Din cele dinainte cunoaștem nu numai că sufletul omenesc este unit cu corpul, dar și aceea ce trebuie să înțelegem prin unirea sufletului și a corpului. Nimeni nu va putea înțelege adecvat sau distinct această unire dacă mai întâi nu cunoaște adecvat natura corpului. Într-adevăr, ceea ce am arătat pînă acum este bu totul comun și se aplică oamenilor nu mai mult decît celorlalți indivizi care sînt cu toții însuflețiți, deci în grade deosebite. Căci despre orice lucru a cărui cauză este Dumnezeu există în Dumnezeu cu necesitate o idee, tot așa după cum există ideea corpului omenesc. Astfel, ceea ce am spus despre ideea corpului omenesc trebuie să spunem cu necesitate și despre ideea oricărui lucru. Nu putem totuși nega că ideile se deosebesc între ele, ca și obiectele insele, și că una este superioară alteia, conținînd mai multă realitate, după cum obiectul uneia este superior obiectului alteia și conține mai multă realitate.

De aceea, pentru a determina prin ce se deosebește sufletul omenesc de celelalte și prin ce le întrece, este necesar să cunoaștem obiectul său, adică, așa cum am spus, natura corpului omenesc. Dar nu pot să explic aceasta aici și nici nu este necesar pentru ceea

că vreau să demonstrez. Spun totuși în general următoarele: cu cât un corp este mai apt decât altele să fie activ și pasiv în același timp în mai multe feluri, cu atât sufletul său este mai apt să perceapă în același timp mai multe lucruri; cu cât acțiunile unui corp depind numai de el însuși, și cu cât alte corpuri contribuie mai puțin alături de el la acțiunea sa, cu atât este mai apt sufletul său să cunoască distinct. Din toate acestea putem cunoaște superioritatea unui suflet față de altele; de asemenea putem vedea de ce nu avem despre corpul nostru decât o cunoștință foarte confuză precum și multe alte lucruri pe care le voi deduce din acestea în cele ce urmează.

Spinoza, Baruch, Etica, București, Edit. științifică și enciclopedică 1981, p. 48-49, 60-61.

Omul s-a născut liber, dar pretutindeni e în lanțuri. Cutare însă se crede stăpînul altora, deși e totuși mai sclav decât ei. Cum s-a produs această schimbare? Nu știu! Ce o poate face să fie legitimă? Cred că pot răspunde la această întrebare.

Dacă n-ar lua în considerație decât forța și efectul care decurge din ea, ar spune: „Atîta vreme cît un popor este silit să asculte și ascultă, bine face. Dar dacă el scutură jugul de îndată ce-l poate scutura, face și mai bine! Căci dacă-și regăsește libertatea pe temeiul aceluiași drept prin care i-a fost răpită, înseamnă că: sau este îndreptățit să și-o recapete, sau i-a fost răpită fără temei. Ordinea socială este însă un drept sfînt care stă la temelia tuturor celorlalte. Totuși, acest drept nu vine nicidecum de la natură, ci este întemeiat pe convenții. Dar, înainte de a ajunge acolo trebuie să demonstrez mai întîi ceea ce am afirmat. (...)

Trecerea de la starea de natură la starea civilă provoacă în om o schimbare remarcabilă, înlocuind în purtarea sa instinctul prin justiție și dînd tuturor acțiunilor sale moralitatea care le lipsea înainte. Numai atunci, glasul datoriei înlocuind impulsul fizic și dreptul luînd locul poftelor, omul, care pînă atunci nu luase aminte decât la el însuși, se vede silit să acționeze pe baza altor principii și să-și

consulte rațiunea înainte de a da curs înclinărilor sale. Deși în această stare el se lipsește de o serie de avantaje pe care le avea de la natură, câștigă altele mai mari, însușirile sale sînt puse în acțiune și se dezvoltă, ideile sale devin mai cuprinzătoare, sentimentele i se înobilează, sufletul său, în întregime se înalță atît de mult încît, dacă abuzurile acestei noi stări nu l-ar face adesea să decadă mai jos de starea pe care a părăsit-o, ar trebui să bîncuvințe neîncetat momentul fericit în care s-a sculs pentru totdeauna din starea de natură, transformîndu-se dintr-un animal stupid și mărginit într-o ființă inteligentă, într-un om.

Să reducem tot acest bilanț la cîțiva termeni ușor de comparat: ceea ce pierde omul prin contractul social este libertatea sa naturală și dreptul nelimitat de a-și însuși tot ce îl ispitește și ce poate atinge; de cîștigat, cîștigă libertatea civilă și proprietatea a tot ce posedă. Pentru a nu ne încurca în aceste compensații, trebuie să distingem bine libertatea naturală, care nu are alte limite decît forțele individului, de libertatea civilă, care este limitată de către voința generală; de asemenea, trebuie să distingem posesiunea, care nu e decît efectul forței, sau dreptul primului ocupant, de proprietate, care nu poate fi întemeiată decît pe un titlu pozitiv.

Pe baza celor de mai sus, s-ar putea adăuga la avantajele stării civile libertatea morală, singura care-l face pe om să fie cu adevărat stăpîn pe sine, căci impulsul exclusiv al porței înseamnă sclavie, pe cînd ascultarea de o lege pe care singur ți-ai stabilit-o înseamnă libertate. Dar iată că am stăruit și așa prea mult asupra acestui punct, și sensul filosofic al cuvîntului libertate nu intră în subiectul meu.

Jean-Jacques Rousseau, Despre contractul social sau principiile dreptului politic, cartea I, cap. I, VIII(1762), București, Edit. științifică, 1957, p. 82-84, 107-108.

Există în natura omenească o anumită lipsă de sinceritate care, ca tot ceea ce vine de la natură, trebuie să cuprindă totul, în cele din urmă o dispoziție spre scopuri bune, anume o înclinație de a-și ascunde adevăratele simțăminte și de a manifesta anumite altele, adoptate, pe care le considerăm ca bune și lăudabile. Este absolut cert că prin această înclinație, atât de a se disimula, cât și de a adopta o aparență avantajoasă lor, oamenii nu numai că s-au civilizat, ci într-o anumită măsură s-au și moralizat treptat, fiindcă nimeni nu putea pătrunde dincolo de fardul decenței, cinstei și moralității; deci în pretinsele exemple morale autentice pe care le vedea în jurul său fiecare găsea o școală pentru a deveni el însuși mai bun. Dar această înclinație de a apare mai buni decât sîntem și de a manifesta simțăminte pe care nu le avem servește numai oarecum provizoriu pentru a scoate pe om din primitivitate și a-l face mai înții să adopte cel puțin forma binelui, pe care îl cunoaște el; căci după aceea, odată ce principiile autentice au fost dezvoltate și au pătruns în modul de gîndire, acea falsitate trebuie combătută puternic încetul cu încetul, căci altfel ea corupe inima și nu permite să răsară simțămintele bune sub burziana aparenței frumoase. (...)

Kant, Immanuel, Critica rațiunii pure, București,
Editl științifică, 1969, p. 567-568.

Din tot ceea ce este posibil de conceput în această lume, ba în genere și în afara ei, nimic nu ar putea fi considerat ca bun fără nici o restricție decât numai o voință bună. Intelect, spirit, sau curaj, hotărîre, stăruință în proiecte, ca proprietăți ale temperamentului, sînt fără îndoială în unele privințe bune și de dorit; dar ele pot deveni și extrem de rele și dăunătoare, dacă voința, care are să se folosească de aceste daruri naturale și a cărei calitate specifică se numește de aceea caracter, nu e bună. La fel stau lucrurile cu darurile fericirii. Putere, bogăție, onoare, chiar sănătate și toată bunăstarea și mulțumirea cu soarta sa, pe scurt ceea ce se numește fericire, determină înarzăneală și, prin ea, adesea și trufie, dacă nu există o voință bună care să corecteze și să facă universal conformă scopului influența lor asupra simțirii și prin aceasta și întregul principiu de a acționa; fără a aminti că un observator rațional și imparțial nu poate avea niciodată plăcere văzînd continua prosperitate a unei ființe pe care nici o trăsătură a unei voințe curate și bune nu o împiedică, și astfel voința bună pare să constituie condiția indispensabilă chiar pentru a fi demn de fericire.

Unele însușiri sînt chiar favorabile acestei voințe bune însăși și-i pot înlesni mult opera, dar nu au totuși o valoare internă necondiționată, ci presupun totdeauna și existența unei voințe bune, care limitează înalta stimă ce le-o purtăm de altfel cu tot dreptul, și nu îngăduie să le considerăm absolut bune. Moderația în afecte și pasiuni, stăpînirea de sine și chibzuința sănătoasă nu numai că sînt în multe privințe bune, ci par să constituie chiar o parte din valoarea internă a persoanei; dar lipsește încă mult pentru a le declara bune fără restricție (oricît de necondiționat au fost laudate de cei vechi). Chiar fără principiile unei voințe bune ele pot deveni foarte rele, și singele reze al unui răufăcător nu numai că îl face cu mult mai primejdios, dar și nemijlocit în ochii noștri încă mai abominabil decât ar fi fost considerat fără aceasta.

Voința bună nu e bună numai prin ceea ce produce și efectuează, nu prin capacitatea ei pentru realizarea unui scop oarecare ce și-l propune, ci este prin voințe, adică este bună în sine, și, considerată în sine însăși, ea trebuie să fie evaluată la un prag incomparabil cu mult mai ridicat decît tot ce ar putea fi realizat prin ea în folosul unei înclinații oarecare, ba, dacă vrem, al sumei tuturor înclinațiilor.(....)

Voința este un fel de cauzalitate a unor ființe vii, întrucît sînt raționale, și libertatea ar fi acea proprietate a acestei cauzalități cînd ea poate acționa independent de cauze străine care o-o determine; după cum necesitatea naturii este proprietatea cauzalității tuturor ființelor fără rațiune de a fi determinate prin influența unor cauze străine.

Explicarea pe care am dat-o libertății este negativă și de aceea sterilă pentru a-i scruta esența; dar din ea derivă un concept pozitiv al libertății, care e cu atît mai bogat în conținut și mai fecund. Cum conceptul unei cauzalități include pe cel de legi, în virtutea căreia prin ceva, pe care-l numim cauză, trebuie să fie pus altceva, adică efectul, atunci libertatea, deși nu este o proprietate a voinței, este supusă legilor naturale, totuși din această cauză nu este lipsită de legi, ci trebuie să fie mai curînd o cauzalitate după legi imuabile, dar de un gen diferit, căci altfel o voință liberă ar fi o absurditate. Necesitatea naturală era o eteronomie a cauzelor eficiente; căci orice efect era posibil numai potrivit legii că altceva ar determina cauza eficientă spre cauzalitate. Ce poate fi altceva libertatea voinței decît autonomia, adică proprietatea voinței de a-și fi siea însăși lege? Dacă judecata: voința își este, în toate acțiunile noastre, sie însăși lege, indică numai principiul de a nu acționa conform altei maxime decît conform aceleia care se poate avea pe sine însăși și ca o lege universală. Dar aceasta este tocmai formula imperativului categoric și principiul moralității: astfel o voință liberă și o voință supusă legilor morale este unul

și același lucru. (...)

Omul găsește afectiv în sine o facultate prin care se distinge de toate celelalte lucruri, ba chiar de sine însuși, întrucât e afectat de lucruri, și această facultate este rațiunea. Rațiunea, ca spontaneitate pură, stă chiar și mai presus de intelect; căci, deși și acesta este spontaneitate și nu conține, ca simțul, numai reprezentări care nu se produc decât când sîntem afectați de lucruri (decî sîntem pasivi), el totuși nu poate produce prin activitatea lui alte concepte decât acelea care îi servesc numai pentru a subsuma reprezentările sensibile sub reguli și a le reuni astfel într-o conștiință, căci fără folosirea sensibilității el nu ar fi absolut nimic. Dimpotrivă, rațiunea manifestă, prin ceea ce se numesc Idei, o spontaneitate atît de pură, încît, cu ajutorul ei, ea depășește tot ceea ce-i poate procura sensibilitatea și-și dovedește funcția ei eminentă care constă în a distinge lumea sensibilă de cea inteligibilă, iar prin aceasta în a trasa intelectului însuși limitele lui.

De aceea, o ființă rațională trebuie să se considere pe sine însăși, întrucît este inteligentă (deci nu pe baza facultăților ei inferioare), ca aparținînd nu lumii sensibile, ci lumii inteligibile prin urmare, ea are două puncte de vedere din care se poate privi pe sine însăși și să cunoască legile folosirii facultăților ei, prin urmare ale tuturor acțiunilor ei, pe de o parte întrucît aparține lumii sensibile și este supusă legilor naturii (eteronomie), pe de altă parte, întrucît aparține lumii inteligibile, este supusă legilor care, independent de natură, sînt întemeiate nu empiric, ci numai pe rațiune.

Idem, Critica rațiunii practice, București, Edit. științifică 1972, p. 65, 71.

Nu mai cînd privim spiritul în procesul acesta al autorealizării conceptului său, numai atunci îl cunoaștem în adevărul său: (căci adevărul este tocmai concordanța conceptului cu realitatea sa). În

ne mijlocirea sa, spiritul nu este încă adevărat, el încă nu și-a optat
silei, ca obiect, conceptul său; n-a transformat ceea ce este prezent
în chip nemijlocit într-însul, în ceva pus de el, n-a prefăcut reali-
tatea sa într-o realitate pe măsura conceptului său. Întreaga dezvolta-
re a spiritului nu este altceva decât înălțarea sa de sine, la adevă-
rul său, iar așa-zisele puteri ale sufletului nu au alt sens decât
acela de a fi treptele acestei înălțări. Prin această diferențiere a
sa, prin această transformare de sine, și prin reîntoarcerea diferen-
țelor sale la unitatea conceptului său, spiritul așa cum el este adev-
văr, este ceva viu, ceva organic, sistematic, și numai prin recunoaș-
terea acestei naturi a lui știința spiritului este și ea adevărată,
vie, organică, sistematică; - predicate care nu pot fi atribuite nici
psihologiei raționale, nici celei empirice, întrucât prima face din
spirit o esență despărțită de realizarea sa, moartă, în timp ce a
doua ucide spiritul viu, prin aceea că îl sfîșie într-o diversitate
de forțe independente, care nu este produsă și ținută laolaltă de
concept(...)

Această suspendare a exteriorității, care aparține conceptului
spiritului, este ceea ce noi am numit i d e a l i t a t e a acestuia.
Toate activitățile spiritului nu sînt decît modalități diverse ale
reducerii exteriorului la interioritate, care este spiritul însuși;
și numai prin această reducere, prin această idealizare sau asimilare
a exteriorului, el devine și este spirit. - Dacă privim spiritul ceva
mai aproape, găsim ca primă și cea mai simplă determinare a lui,
faptul că el este eu. El este ceva perfect simplu, universal. (...)

Spiritul însă nu se mulțumește să transpună, ca spirit f i n i t,
lucrurile, pe calea activității sale reprezentative, în spațiul inte-
riorității sale și să le înlăture astfel exterioritatea, într-un chip
el însuși încă exterior; ci, ca conștiință r e l i g i o a s ă, el
străbate prin independența în aparență absolută a lucrurilor, pînă la
puterea infinită, unică, a lui Dumnezeu, care acționează în interio-
rul lor și ține totul împreună; apoi, ca gîndire f i l e s o f i c ă,

el desăvârșește acea idealizare a lucrurilor, recunoscând totuși în-
terminat cum Ideea eternă, care constituie principiul lor comun,
se înfățișează în ele. Prin această recunoaștere, natura idealizată
a spiritului, care acționează deja în spiritul finit, ajunge la
forma ei desăvârșită, cea mai concretă; spiritul se preface în Ideea
reală ce se sesizează deplin pe sine și devine astfel spirit absolut
(...)

Spiritul subiectiv este: A. în sine, sau nemijlocit;
în acest fel este suflet, adică spirit natural, - obiect al antropologiei;

B. pentru sine sau mijlocit, ca fiind încă
reflexie identică în sine și în altceva, spiritul în relație
sau particularizare, conștiință - obiectul fenomenolo-
giei spiritului;

C. spiritul determinându-se în sine
ca subiect pentru sine, obiectul psihologiei.

Hegel, W.Fr. Enciclopedia științelor filosofice, filo-
fia spiritului, București, Edit. Academiei, 1966, p.
12, 18, 19, 37.

Inocența este ne-știință. În starea de inocență omul nu e de-
terminat prin spirit, ci suflătoare, în soliditate absolută, nemij-
locită, cu naturalitatea (Natürlich) sa. Vișind, spiritul sace în
ființa umană. Această concepție este în deplin acord cu cea din
Cartea Genezei care, prin aceea că tâlmăcește omului aflat în stare
de inocență originară cunoașterea distincției dintre Bine și Rău,
pune sub semnul îndoielii toate fantasmagoriile ce slujesc dogmaticii
catolice.

În această condiție domnește pacea și liniștea. Dar în același
timp există acolo și altceva, un altceva ne-contrar, care nu este
adică tulburare și conflict, ci ci nu se afla, firește, nimic cu care
să se poată intra în conflict. Ce este atunci acel altceva? Nimic.
Dar ce efect poate avea nimicul? Nihilul generează înrijorarea.

Aceasta este cea mai adâncă enigmă a inocenței: ea e în același

tiimp și îngrijorare. Spiritul își planuiește propria realitate, dar această realitate este realitatea Nimicului. Iar acest Nimic privește inocența numai ca fiind exterioară.

Îngrijorarea este o determinatie a spiritului ce visează și ce atare ține de domeniul psihologiei. În stare de veghe se instituie diferențierea dintre „eu însumi” și alteritatea mea, în somn e suspendată, iar în via această diferențiere devine un Nimic sugerat.

Realitatea spiritului se ivese neîncetat ca o umbră, ispitită s-o ia în stăpânire. Această umbră e un Nimic care nu e în stare decât să îngrijească. Mai mult nu poate să facă, atita timp cât se arată doar ca un semn. Nu întîlnim aproape niciodată conceptul de îngrijorare tratat în psihologie, și de aceea trebuie să atragem atenția asupra faptului că îngrijorarea, așa cum se constituie aici conceptul, se deosebește total de teamă, și alte noțiuni înrudite, care se raportează la ceva determinat, în vreme ce îngrijorarea este formă reală a libertății, ca posibilitate a posibilității. De aceea îngrijorarea nu îi este proprie animalului, tocmai pentru că acesta, în naturalitatea sa, nu e determinat prin spirit.

Dacă cercetăm determinatiile dialectice ale îngrijorării atunci se vedește că acestea sînt, ambigui din punctul de vedere al psihologiei. Îngrijorarea este o antipatie simpatcă și o simpatie antipatică. Se poate lesne observa, cred, că e vorba de o determinatie psihologică într-un ca totul al sens decât aceea concupiscentia. Dimbul comun confirmă pe deplin modul acestei determinatii; se spune: dulcea îngrijorare (den gode Angst), dulcea neliniște (den gode Beangstelse); se spune: o stranie îngrijorare (den underlige Angst), o griboasă îngrijorare (den sky Angst).

Într-în, în primul rînd această îngrijorare care se instaurază în starea de inocență, nu este vinovăție, iar în al doilea rînd nu este o povară apăsătoare, nu e un chin care să nu se poată lăsa cu benititudinea inocenței. Dacă îi observăm pe copii, vom descoperi această îngrijorare mai precis exprimată prin setea de aventură.

de gigantesc, de misterios. Că există și copii la care nu găsim acea tentativă, asta nu dovedește nimic; fiindcă nici animalul nu o are, și cu atât mai puțin spirit, cu atât mai puțină îngrijorare. Această îngrijorare ține atât de esențial, de ființa copilului, încât acesta cu nici un chip nu se poate lipsi de ea; căci, chiar dacă îl îngrijorează, îl fascinează totuși printr-o dulce neliniște. La toate națiile unde infantilitatea (det Barnlige) e preservată prin viața rea spiritului există această îngrijorare; și cu cât e mai profundă, cu atât e mai profundă și nația. Numai printr-o prozaică nereză se poate susține că această îngrijorare ar însemna dezorganizare.

Îngrijorarea are aici același sens cu melancolia, într-un stadiu mai înaintat, când libertatea, după ce a parcurs formele imperfecte ale istoriei sale, urmează să se dobândească pe sine în cel mai adânc înțeles.

Întocmai cum raportul dintre îngrijorare și obiectul său, raportul cu ceva care nu e nimic (limbajul comun exprimă cu pregnanță relația: a se îngrijora de nimic (/atae ster for lutet/) este totalmente ambiguu, tot așa și trecerea ce se poate face aici de la inocență la vinovăție va fi în aceeași măsură dialectică; întrucât demonstrează că explicația este exact ceea ce trebuie să fie, și anume o explicație în termeni psihologici. Saltul calitativ este în afara oricărei ambiguități, dar individul care devine vinovat de îngrijorare este cât se poate de inocent (ne-vinovat); fiindcă nu el însuși, ci îngrijorarea, o forță străină, a fost aceea care l-a cuprins, o forță pe care nu a iubit-o, ci de care a fost îngrijorat; și cu toate acestea el e cât se poate de vinovat, căci s-a cufundat în îngrijorare, pe care totuși a iubit-o, temându-se totodată de ea (idet han frygtede den)..

Ceva mai ambiguu nici că se poate, și tocmai de aceea este singura explicație psihologică, pentru că - repet - nu intenționează niciodată să explice saltul calitativ. Ideea că interdicția l-a împins pe individ în șăpiti, sau că a fost victima unei amăgiri seductive poate oferi suficientă ambiguitate doar unei observații superficiale.

cială și diluează concentrația etică, proiectează problema în perspectivă unei determinatii cantitative și, servindu-se de psihologie, tinde să facă ființei umane un compliment în dauna dimensiunii etice, compliment pe care individul format în spirit etic trebuie să-l respingă ca fiind o nouă și mai gravă amăgire.

Faptul că îngrijorarea devine manifestă - iată axa în jurul căreia se învîrte totul. Omul este o sinteză între suflet și corporalitate. Dar o sinteză e de neconceput dacă cei doi termeni nu fuzionează într-un al treilea. Acest al treilea este spiritul. În starea de inocență omul nu este animalitate pură, și nu este în general, căci dacă în vremea din clipele vieții sale ar fi numai animal, atunci n-ar mai deveni niciodată om. Așadar, spiritul e prezent, dar nemijlocit (unmittelbar), ca spirit ce visează. În măsura în care e prezent el este într-un fel o forță potrivnică. Intrucît perturbă relația dintre suflet și trup, care are consistență (Bestehen), de bună seamă, și în același timp nu are consistență, de vreme ce își capătă această consistență abia grație spiritului. Pe de altă parte este o forță binevoitoare, prietenoasă (en venlig Magt), ea fiind tocmai aceea care tinde să constituie această relație. Care este așadar raportul omului cu această forță ambivalentă? Care este raportul spiritului cu el însuși și cu condiția sa (Betingelse). Acest raport se constituie ca îngrijorare. Spiritul nu se poate desprinde de el însuși. Să se auto-caprindă iar nu poate, atîta timp cît sinele său îi este exterior. Nici să se cufunde în stadiul vegetativ nu poate, fiindcă e determinat prin spirit; să fugă de îngrijorare nu poate, pentru că o iubeste; să o iubească propriu-zis iar nu poate, căci fuge de ea (han flyer den). Și aici inocența se găsește la limită. Ea este neștiință, dar nu brutalitate animalică, ci o ne-cunoaștere determinată prin spirit, dar tocmai de aceea îngrijorare, căci ignoranța sa este o necunoaștere a Nimicului. Nu e aici nici un fel de luare de cunoștință despre Bine și Rău ș.a.m.d.; ci întregă realitate a cunoașterii se proiectează în Nimicul imens al ne-cunoașterii.

Dar inocența există încă. E nevoie însă doar de un cuvânt, și atunci ne-cunoașterea se concentrează. Inocența nu poate înțelege acest cuvânt, firește, dar îngrijorarea - ca să zicem așa - a făcut o primă captură: în locul Mimicului a intrat în posesia unui enigmatic cuvânt. Când se spune în Cartea Genezei că Domnul a rostit către Adam „Iar, din pomul cunoștinței Binelui și Răului să nu măninci” reiese de la sine că Adam nu a înțeles aceste cuvinte; căci cum era el să înțeleagă deosebirea dintre Bine și Rău când această deosebire urma să decurgă abia odată cu înfruptarea din roadele aceluia pom?

Dacă admitem că interdicția trezește pofta, atunci avem de-a face cu cunoaștere, în loc de ne-cunoaștere, pentru că Adam trebuia să fi avut cunoștință de libertate, de vreme ce a avut poftă să se folosească de ea. Aceasta este așadar o explicație răsturnată. Interdicția îl îngrijorează, deoarece trezește în el posibilitatea libertății. Ceea ce a trecut pe lângă inocență ca un nimic al îngrijorării pătrunde acum în el /Adam/, și e din nou un Mimic: posibilitatea îngrijorătoare de a putea. Ce anume poate, despre asta n-ar nici un fel de reprezentare (Forestilling); fiindcă ar însemna atunci să inversezi ceea ce precede cu ceea ce urmează - așa cum se și întâmplă deseori -, și am spune: distincția dintre Bine și Rău. Numai posibilitatea de a putea se ivește ca o formă superioară a ne-științei (Uvidenhed), ca o expresie superioară a îngrijorării. Fiindcă aceasta /îngrijorarea/, într-un înțeles mai înalt, este și nu este, deoarece el /Adam/, într-un înțeles mai înalt, o iubeste și se ferește totodată de ea (fordi han i en højere Forstand elsker og Flyer det).

După cuvântul de interdicție urmează cuvântul de osîndire: „căci în ziua când vei mânca din el, vei muri negreșit”. Ce înseamnă aceea să mori, de bună seamă că Adam nu pricepe niciodată, ceea ce nu-l împiedică - simpotrivă - să capete reprezentarea unui fapt înspăimîntător: dacă admitem că i s-au spus aceste vorbe. Chiar și animalul poate pricepe, firește, expresia mimică și mișcarea vocii vorbitorului, fără să înțeleagă cuvintele. Dacă admitem că interdicția trezește pofta,

atunci trebuie să admitem și că un cuvânt amenințător, de osindă, naște reprezentarea unui lucru îngrozitor. Și totuși acest fapt nedumereste și încurcă. Împăimântătorul zămine aici doar îngrijorare; fiindcă Adam nu a înțeles cuvintele rostite - și iată agadar din nou ambiguitatea îngrijorării. Infinita posibilitate de a putea, pe care o deșteaptă interdicția, devine mai apropiată numai prin aceea că această posibilitate are drept consecință manifestă o /altă/ posibilitate.

Astfel inocența e împinsă la limită. În starea de îngrijorare, ea se raportează la interdicție și pedeapsă. Nu e atinsă de vinovăție - și există totuși o îngrijorare ca și cum inocența ar fi pierdută.

Psihologia nu merge mai departe. Dar poate ajunge până aici, și mai cu seamă își poate demonstra mereu domeniul de cuprindere, prin observarea vieții omului.

M-am referit aici, în final, la episodul biblic. Și am lăsat să se înțeleagă că interdicția și amenințarea cu pedeapsa vin din afară. E un punct care i-a chinuit pe mulți gânditori. Și totuși acest impas mă face să zămbesc. Inocența poate vorbi prea bine, firește; într-atît încît trebuie să presupunem că Adam a stat de vorbă cu el însuși. Și neajunsul episodului biblic, și anume că lui Adam îi vorbește altcineva, pronunțînd vorbe pe care acesta nu le înțelege este înlăturat. Dar din faptul că Adam nu e în stare să vorbească nu reiese propriu-zis că el a putut înțelege cele spuse. E vorba în primul rînd de distincția dintre Bine și Rău, care de bună seamă că există în limbă, dar numai întru libertate. Inocența poate foarte bine exprima această distincție, dar distincția nu există întru inocență, și are pentru aceasta numai sensul pe care l-am arătat în cele de mai sus.

Kierkegaard, Søren, (Din conceptul de îngrijorare, cap. I, 5), în: „Secolul XX”, nr. 7, 8, 9 din 1979, p. 99-103.

Legenda lui Prometeu este banul original al tuturor popoarelor ariene și dovedea aptitudinii lor pentru creații profunde și tragice.

Este chiar probabil că acest mit posedă pentru rasa ariană aceeași semnificație caracteristică pe care mitul păcatului originar o are pentru rasa semită, și că ambele mituri, sînt înrudite ca fratele cu sora. Premisa mitului lui Prometeu este prețul nemăsurat atribuit focului de o omenire naivă, ca adevăratului „Palladium” al oricărei civilizații crescînde. Ca omul să dispună liber de foc și să nu-l primească doar ca un dar ceresc sub forma fulgerului ce aprinde sau a soarelui ce încălzește, i se părea minții contemplative a acelor oameni primitivi o nelegiuire, un fapt împotriva naturii divine. Și astfel, de la început, prima problemă filosofică generează între om și Dumnezeu o contradicție dureroasă și insolubilă, pe care o împinge ca pe o stîncă pînă la porțile oricărei culturi. Bunul cel mai înalt și cel mai de preț de care se poate bucura omenirea, ea îl cucerește printr-o nelegiuire, și trebuie apoi să accepte consecințele acestei, adică toate valurile de suferință și jale cu care zeii ofensați pedesc neamul omenesc - fiind siliți să o facă. Idee dură ce, prin demnitatea ce o conferă nelegiunii, contrastază straniu cu mitul semitic al păcatului originar, în care curiozitatea, mirajul minciunii, ușurința de a se lăsa ademonit, luxura - pe scurt, o multitudine de slăbiciuni mai ales feminine, sînt privite ca originea Răului. Semn distinctiv al concepțiilor ariene este ideea sublimă ce și-o fac de pre păcatul activ ca fiind adevărata virtute prometeică; astfel ni s-a dezvăluit baza etică a tragediei pesimiste: justificarea răului, a cărui victimă este omenirea, justificare atât a vinovăției omenești cît și a suferințelor ce decurg din ea. Răul în esența lucrurilor - de la care gîndul arianului contemplativ nu se abate ușor, - contradicția în inima lumii, i se dezvăluie ca un haos de lumi diferite, de pildă o lume divină și alta umană, fiecare din ele fiind justificată individual și, avînd ca atare de pătimit în prezența celeilalte pentru individualitatea ei.

Pornirea eroică a individului spre universal, încercarea sa de a frînge blestemul individualității, vînd să atingă ființa unică, îl

explică empiric natura umană. Ei exprimă astfel mai curînd un imperativ moral fundamental. Termenul de rațiune este foarte puțin adecvat pentru a surprinde formele vieții culturale a omului în bogăția și diversitatea lor. Or, toate acestea sînt forme simbolice, în consecință, în loc să definim omul ca animal rationale, îl vom defini ca animal symbolicus. Astfel, vom putea desemna diferența sa specifică și să înțelegem noua cale ce i se deschide, calea civilizației.

Cassirer, Ernest, Essai sur l'homme, Paris, Editions de Minuit, 1975, p. 41-45 (vezi: vol. Aspecte ale filosofiei culturii și valorilor, C.d. nr. 1/1980, Academia Ștefan Gheorghiu, uz intern, p. 79-80).

Omul - o scurtă sîrbătoare în enormele durate ale evoluției universale - contribuie deci la determinarea dezvoltării divinității înseși. Istoria sa nu este un simplu spectacol pe care-l contemplă și îl judecă un Dumnezeu perfect pentru eternitate, ci ea este țesută în însăși devenirea divinității. Într-adevăr, fie că animalul uman se transformă el însuși prin intermediul culturii în om, în raport cu Dumnezeu, fie că este și devine mereu mai mult de-a lungul istoriei „lumii” ceea ce este în germene conform esenței sale - conform acelui „devino ceea ce ești” al lui Pindar -; fie că el comunică energia tuturor tendințelor sale (foame, putere, libido) și căldura singelui său spiritului în cel mai înalt grad la început neputincios, lipsit de activitate măsurabilă și nu deține în mod original decît modul de a fi al esenței; fie că realizează astfel și încarnează pînă în cele mai mărunte gesturi și în surîsul său această idee a spiritului, - toate acestea nu constituie un simplu mijloc în vederea unor însemnate realizări practice sau pentru „progresul civilizației” și nici nu sînt un produs accesoriu al istoriei. Dimpotrivă, acesta este sensul omului, mai mult, sensul lumii înseși. Este un proces care nu-și are scopul decît în sine și în divinitate, căci aceasta nu ar putea ajunge la propriul său țel și nu și-ar putea realiza destinația sa intertemporală în absența omului și a istoriei sale. Orice activitate istorică își găsește scopul nu în bunuri materiale sau

activitatea simbolică a omului, progresează. Departe de a avea de-a face cu lucrurile înseși, omul, într-o anumită manieră, se întreține mereu cu sine însuși. El este atît de înconjurat de forme lingvistice, de imagini artistice, de simboluri mitice, de rituri religioase, încît nu poate vedea, nici cunoaște nimic fără a interpune un element mediator artificial. Acest lucru este valabil în sfera practicii ca și în sfera teoriei. Universul practic al omului nu este nici el un univers de fapte brute în care trăiește mai curînd în mediul emoțiilor imaginare, în speranță și teamă, în iluzii și deziluzii, în fanteziile și visurile sale. „Ceea ce îl frămîntă pe om, spune Epicet, nu sînt lucrurile, ci părerile pe care el și le face despre lucruri”.

În funcție de ceea ce am spus, putem acum să cercetăm și să lărgim definiția clasică a omului. În ciuda tuturor eforturilor iraționalismului modern, definiția omului ca un animal rațional nu a pierdut nimic din validitatea sa. Raționalitatea este, într-adevăr, o caracteristică inerentă tuturor activităților umane. Mitologia însăși nu este numai o masă informă de superstiții sau de erori prosoane, ea nu este numai un simplu haos, ci posedă o formă sistematică sau conceptuală. Totuși, este imposibil să calificăm structura mitului ca rațională. Limbajul a fost adeseori identificat cu rațiunea sau a fost făcut izverul însuși al rațiunii: se poate însă constata cu ușurință că această definiție nu acoperă cîmpul lingvistic în totalitatea sa. Ea este o pars pro toto; ea dă partea pentru tot. Într-adevăr, alături de limbajul conceptual există un limbaj emoțional; alături de limbajul logic există limbajul imaginației poetice. La originea sa, limbajul nu exprimă gânduri sau idei, ci sentimente și impresii. Chiar o religie „în limitele simplei rațiuni”, așa cum o concepe și dezvoltă Kant, nu este decît o pură abstracție. Ea nu prezintă decît forma ideală, o umbră a ceea ce este o viață religioasă autentică și concretă. Marii gânditori care au definit omul ca un animal rațional nu erau empirici și niciodată nu au vrut să

explică empiric natura umană. El exprimă astfel mai curînd un imperativ moral fundamental. Termenul de raţiune este foarte puţin adecvat pentru a surprinde formele vieţii culturale a omului în bogăţia şi diversitatea lor. Or, toate acestea sînt forme simbolice, în consecinţă, în loc să definim omul ca animal rationale, îl vom defini ca animal symbolicus. Astfel, vom putea desemna diferenţa sa specifică şi să înţelegem noua cale ce i se deschide, calea civilizaţiei.

Cassirer, Ernest, Essai sur l'homme, Paris, Editions de Minuit, 1975, p. 41-45 (vezi: vol. Aspecte ale filozofiei culturii şi valorilor, C.d. nr. 1/1980, Academia Stefan Gheorghiu, uz intern, p. 79-80).

Omul - o scurtă sărbătoare în enormele durate ale evoluţiei universale - contribuie deci la determinarea dezvoltării divinităţii înseşi. Istoria sa nu este un simplu spectacol pe care-l contemplă şi îl judecă un Dumnezeu perfect pentru eternitate, ci ea este ţesută în însăşi devenirea divinităţii. Într-adevăr, fie că animalul uman se transformă el însuşi prin intermediul culturii în om, în raport cu Dumnezeu, fie că este şi devine mereu mai mult de-a lungul istoriei „lunii” ceea ce este în germene conform esenţei sale - conform celui „devine ceea ce eşti” al lui Pindar -; fie că el comunică energia tuburilor tendinţelor sale (foame, putere, libido) şi căldura singelui său spiritului în cel mai înalt grad la început neputincios, lipsit de activitate măsurabilă şi nu deţine în mod original decît modul de a fi al esenţei; fie că realizează astfel şi încarnează pînă în cele mai mărunte gesturi şi în surîsul său această idee a spiritului, - toate acestea nu constituie un simplu mijloc în vederea unor însemnate realizări practice sau pentru „progresul civilizaţiei” şi nici nu sînt un produs accesoriu al istoriei. Dimpotrivă, acesta este sensul Mîntului, mai mult, sensul lunii înseşi. Este un proces care nu-şi are scopul decît în sine şi în divinitate, căci aceasta nu ar putea ajunge la propriul său ţel şi nu şi-ar putea realiza destinaţia sa intertemporală în absenţa omului şi a istoriei sale. Orice activitate istorică îşi găseşte scopul nu în bunuri materiale sau

în producții artistice, nici chiar în progresul indefinit al științelor pozitive, ci în ființa omului „construit” în mod fericit și nobil, în „cooperarea omului și pentru mântuirea sa în Dumnezeu”...

Salus animarum suprema lex / Mântuirea sufletelor este legea supremă/. Cultura nu este o „perfecționare în vederea a ceva”: profesie, specialitate, o activitate practică oarecare; ea nu ascultă de o finalitate de acest tip. Însă orice perfecționare este rînduit în vederea bunei „formări” a omului; ea există pentru cultură care, la rîndul ei, nu-și are scopul în afara ei.

Scheler Max, L'homme et l'histoire (Les formes du savoir et/la culture. Deux essais). Traduit de l'allemande par M. Dupuy, Paris, Aubier, Edition Montaigne, 1955, p. 133-136.

Ceea ce omul este - adică în limbajul tradițional al metafizicii, „esența” omului - rezidă în ec-sistența lui. Însă ec-sistența gîndită astfel nu este identică cu conceptul tradițional de existență, care înseamnă realitate, spre deosebire de essentia ca posibilitate. În Ființă și timp (p.42) apare subliniată propoziția: „Essența” Dasein-ului se află în existența sa”. Aici nu este însă vorba de opoziția existenția-essentia, deoarece aceste două determinări metafizice ale Ființei, și cu atât mai puțin relația dintre ele, de fapt încă nici nu sînt puse ca problemă. Propoziția conține în și mai mică măsură un anunț general referitor la Dasein, în măsura în care această denumire apărută în secolul al XVIII-lea pentru cuvîntul „obiect”, trebuie să exprime conceptul metafizic de realitate a realului. Mai degrabă propoziția spune: omul se împlinește în așa fel încît el este acest „deschis” (das „Da”), adică cercul de lumină al Ființei. Această „ființă” a „deschisului” și numai aceasta, posedă trăsătura fundamentală a ec-sistenței, adică a situării ecstatice în interesul adevărului Ființei. Esența ecstatică a omului rezidă în ec-sistență, care rămîne diferită de existenția gîndită metafizic. Pe aceasta, filosofia medievală o concepe ca actualitate. Kant prezintă existenția ca realitate în sensul obiectivității

experienței. Hegel determină existenția ca ideea conștientă de sine a subiectivității absolute. Nietzsche, concepe existenția ca eterna reîntoarcere a identicului. Dacă prin existenția - concepută, potrivit interpretărilor ei, ca realitate, interpretări diferite doar la prima vedere - este suficient să gîndești ființa pietrei sau chiar viața ca ființă a plantelor și animalelor, rămîne aici o simplă întrebare. În orice caz, ființele vii sînt așa cum sînt, fără ca ele, pornind din însăși ființa lor, să se situeze în adevărul Ființei și să păstreze, într-o astfel de situație, împlinirea (das Wesende) ființei lor. Peseamne că din întreaga ființare, tocmai esența ființelor vii ne vine cel mai greu să o gîndim, pentru că pe de o parte, într-un anume fel, ea se înrudește cel mai mult cu noi, și totuși, în același timp, ea este, pe de altă parte, despărțită printr-o prăpastie de esența noastră ec-sistentă. În schimb, s-ar putea părea că esența divinului ne este mai aproape decît acest caracter de nepătruns al esenței ființelor vii; mai aproape în această depărtare a esenței sale, care totuși, pentru esența noastră de tip ec-sistent, ca depărtare, ne este mai familiară decît abisala noastră înrudire corporală, abia de conceput cu animalul.

Astfel de reflecții aruncă asupra caracterizării curente, și de aceea mereu pripite, a omului ca animal rațional, o lumină stranie. Plantele și animalele sînt, ce-i drept, de fiecare dată ancorate în mediul lor; însă ele nu sînt niciodată așezate liber în cercul de lumină al Ființei - singurul care este „lume” - și tocmai de aceea le lipsește limba. Însă ele rămîn prinse în mediul lor, fără a avea o lume care să le fie proprie, nu fiindcă limba le-ar fi refuzată. Totuși, în cuvîntul acesta, „mediu”, se concentrează întregul mister al esenței ființelor vii. Limba nu este în esența ei exteriorizare a unui organism, nici expresie a unei ființe vii. Dacă despre esența limbii e vorba, ea nu poate fi gîndită nici pornind de la caracterul ei de semn, și poate nici măcar de la cel de semnificație. Limba este apariția care deopotrivă luminează și ascunde, a Ființei însăși

Ec-sistența, ecstatic gândită, nu este congruentă cu existența nici în privința conținutului, nici în privința formei. Din punct de vedere al conținutului, ec-sistența înseamnă situare în nră (Minne-stehen) întru adevărul Ființei. Existenția (existence) înseamnă, dimpotrivă, actualitas, realitate, spre deosebire de pură posibilitate, ca ideea. Ec-sistența indică determinarea a ceea ce reprezintă omul în destinul adevărului. Existenția rămâne numele pentru realizarea a ceea ce este ceva, atunci când acest ceva apare sub forma ideii sale. Propoziția „Omul ec-sistă” nu răspunde la întrebarea dacă omul este real sau nu, ci răspunde la întrebarea privitoare la „esența” omului. Această întrebare este tot altfel de nepotrivit pusă atunci când întrebăm ce este omul sau cine este omul. Căci în „cine” sau „ce?” noi căutăm deja să descoperim o persoană sau un obiect. Or, categoria de persoană, nu mai puțin decât aceea de obiect, ratăză și împiedică totodată împlinirea ec-sistenței pe planul istoriei Ființei. De aceea, în mod intenționat cuvântul „esență” este scris în propoziția citată din Ființă și timp (p.42) în ghilimele. Acest lucru dă de înțeles că acum esența nu se determină nici din esse essentiae, nici din esse existentiae, ci din ec-staticul Dasein-ul. Ca fiind acela care ec-sistă își asumă omul ființa-în-deschis (Dasein), și anume preluând în „grijă” deschisul (das Do) ca cerc de lumină al Ființei. Dar însăși ființa-în-deschis există ca „aruncare”. Ea se împlinește în proiectarea efectuată de Ființă, aceasta având natura destinului care dă destinații (als des schickend Geschick).

Însă cea mai gravă greșeală ar fi să explici propoziția privitoare la esența ec-sistentă a omului, ca și cum această propoziție fi transpunerea secularizată asupra omului a unui gând exprimat de teologia creștină despre Dumnezeu (Deus est suum esse); căci ec-sistența nu este realizare a unei esențe și cu atât mai puțin produce instituție ca însăși esențialul. Dacă „proiectul” invocat în Ființă și timp este înțeles ca o simplă instituire de obiect (als ein vorstellendes Setzen), atunci el este luat ca performanță a subiec-

tivității și nu este gândit așa cum doar „înțelegerea Ființei” în sfera „analiticii existențiale” a lui „a-fi-în-lume” poate fi gândită, în speță ca raportare ecstatică la cercul de lumină al Ființei. O reproducere satisfăcătoare a acestui alt tip de gândire care părăsește subiectivitatea, și o racordare la ea, este, ce-i drept, înreunată de faptul că la publicarea lucrării Ființă și timp, secțiunea a III-a a primei părți, Timp și Ființă, nu a fost dată la tipar (v. Ființă și timp, p. 39). Nici întregul se răstoarnă. Secțiunea respectivă nu a fost publicată, deoarece gândirea a eșuat în încercarea de a exprima în chip satisfăcător această răsturnare (diese Kehre) și nu și-a putut atinge scopul cu ajutorul limbajului specific metafizicii. Expunerea Despre esența adevărului, care a fost gândită și comunicată în 1930, dar tipărită abia în 1943, dezvăluie ceva din gândirea acestei răsturnări de la Ființă și timp la Timp și Ființă. Această răsturnare nu este o schimbare a punctului de vedere din Ființă și timp, ci, prin ea, tentativa de gândire ajunge la locul acelei dimensiuni din a cărei cunoaștere s-a născut Ființă și timp, și anume din cunoașterea fundamentală a faptului că Ființa a fost uitată.

Sartre, dimpotrivă, exprimă teza principală a existențialismului astfel: existența precede esența. El ia aici existentia și essentia în sensul metafizicii, care de la Platon înceace afirmă: essentia precede existentia. Sartre răstoarnă această propoziție. Inșă răsturnarea unei propoziții metafizice rămîne o propoziție metafizică. Cu această propoziție, el persistă, împreună cu metafizica, în uitarea adevărului Ființei. Căci chiar dacă filosofia ar determina relația dintre essentia și existentia în sensul controverselor din Evul Mediu sau în sensul lui Leibniz, sau altfel, mai înainte de toate rămîne totuși să ne întrebăm din cauza cărui destin al Ființei se prezintă în fața gândirii această ruptură, operată în Ființă, dintre esse essentiae și esse existentiae. Rămîne să chibzuim de ce nu s-a pus niciodată problema acestui destin al Ființei, și de ce ea n-a putut fi niciodată gândită. Nu cumva această ruptură dintre essentia și existentia repre-

zintă un semn al uitării Ființei? Sîntem îndreptățiți să presupunem că acest destin nu rezidă într-o simplă neglijență a gândirii umane, necum într-o capacitate mai scăzută a gândirii occidentale timpurii. Deosebirea dintre essentia (esențialitate) și existentia (realitate) a cărei proveniență de esență ne scapă¹ domină întregul destin al istoriei occidentale, precum și al întregii istorii determinate de Europa.

Teza principală a lui Sartre privind înfișetatea lui existentia față de essentia justifică de fapt numele de „existențialism” ca pe o denumire potrivită pentru această filosofie. Însă teza principală a existențialismului nu are absolut nimic în comun cu aceea din Ființă și timp; ca să nu mai spunem că în Ființă și timp nici nu poate fi încă rostită o propoziție despre raportul dintre essentia și existentia, întrucît acolo este vorba de a pregăti ceva pre-mergător (ein Vor-läufiges). Potrivit celor spuse, acest lucru este realizat destul de stîngaci. Problema care și astăzi încă este deschisă ar putea, eventual, să devină un impuls pentru a intra în esența omului în așa fel încît, gîndind, ea să ia scama la dimensiunea atotputernică care o stăpînește, dimensiune a adevărului Ființei. Însă și aceasta nu s-ar putea face decît întru demnitatea Ființei și în favoarea ființei-în-deschis, pe care omul, ec-sistînd și-o asuază; și nicidecum de dragul omului, pentru ca prin activitatea sa să se impună civilizația și cultura.

Pentru ca noi, cei de astăzi, să avem totuși acces la dimensiunea adevărului Ființei, pentru a o putea gîndi, sîntem mai întîi obligați să lămurim cum îl vizează Ființa pe om și cum își manifestă exigența față de el. Ni se acordă o asemenea cunoaștere a esenței atunci cînd începem să înțelegem că omul este în măsura în care ec-sistă. Dacă spunem acest lucru mai întîi în limbajul tradiției, atunci el sună astfel: ec-sistența omului este substanța lui. De aceea în Ființă și timp, propoziția aceasta revine în mai multe rînduri: „Substanța”
... omului este existența” (p. 117, 212, 314).

Nu mai că „substanța” gândită din punct de vedere al istoriei Ființei, este traducerea care lasă ascunsă esența cuvîntului : or, acest cuvînt numește prezența a ceea ce este prezent și cel mai adesea are în vedere deopotrivă - datorită unei enigmatice ambiguități - însuși lucrul prezent. Dacă gîndim termenul metafizic de „substanță” în acest sens, care se întrevede deja în Ființă și timp potrivit „destrucției fenomenologice” realizate acolo (v. p. 25), atunci propoziția „substanța omului este ec-sistența” nu spune nimic altceva decît: felul în care omul capătă prezență în propria sa esență întru Ființă este situarea ecstatică în interiorul adevărului Ființei. Prin această determinare a esenței omului, interpretările umaniste ale omului ca animal rationale, ca „persoană”, ca ființă corporală dotată cu spirit și suflet, nu sînt declarate ca false și respinse. Unicul gînd este mai degrabă acela că determinările umaniste cele mai înalte ale esenței omului nu dau încă seama de adevărata demnitate a omului. În această măsură gîndirea din Ființă și timp este împotriva umanismului. Însă această opoziție nu înseamnă că o atare gîndire trece de partea a ceea ce este opus umanismului și promovează inumanul, că justifică neomenia și că înjosește demnitatea omului. Această gîndire se opune umanismului deoarece acest umanism nu prețuiește încă îndeajuns humanitas a omului. Măreția esenței omului nu constă desigur în faptul că el este substanța ființării ca „subiect” al acesteia, deci stăpînitor al Ființei, care lasă să se dizolve natura de ființare a ființării (das Seiendsein des Seienden) în prea mult slăvita „obiectivitate”.

Deopotrivă, omul este „proiectat” de către Ființa însăși întru adevărul Ființei, pentru ca el, ec-sistînd în felul acesta, să vegheze asupra adevărului Ființei, așa însoțit în lumina Ființei, ființarea să apară în calitatea ei de ființare. Dacă și cum apare ea, dacă și cum anume intră Dumnezeu și zeii, istoria și natura în cercul de lumină al Ființei, dacă și cum anume sînt prezenți în ea și dispar din ea, acest lucru nu omul este acela care îl hotărîște. Apariția ființării

și are temeiul în destinul Ființei. Pentru ea rămâne însă întrebarea dacă el găsește ceea ce a fost destinat esenței sale, esență care corespunde acestui destin al Ființei; căci potrivit acestuia are el ca cel ce ec-sistă, de vegheat asupra adevărului Ființei. Omul este păstorul Ființei. Doar acest lucru îl are în vedere Ființa și timp atunci când existența ecstatică este concepută ca „grijă” (par. 44 p. 223 ș.u.) (...)

Admițând că omul va fi cândva capabil să gândească adevărul Ființei, el o va face plecând de la ec-sistență. Ca ec-sistând se a el situat în destinul Ființei. Ec-sistența omului este, ca ec-sistență, istorică, nu însă în primul rînd de aceea și numai de aceea pentru că, în cursul timpului se petrec o mulțime de lucruri cu omul și cu cele omenegti. Tocmai pentru că este vorba de a gândi ec-sistența ființei-în-deschis, gîndirea din Ființă și timp este atît de esențial preocupată ca istoricitatea ființei umane să fie cunoscută. (...)

A trimite la „faptul-de-a-fi-în-lume” ca fiind trăsătura fundamentală a umanității lui homo humanus nu înseamnă defel că omul este doar o ființă „lumescă” în sensul creștin al cuvîntului, așadar că fața întoarsă de la Dumnezeu și desprins cu totul de „transcendență”. Prin acest cuvînt se înțelege ceea ce cu un altul mai limpede ar putea fi denumit transcendentul. Transcendentul este ființarea super-sensibilă. Aceasta trece drept ființarea supremă, în sensul de cauză primă a întregii ființări. Dumnezeu este gîndit ca această cauză primă. În expresia „a-fi-în-lume”, „lume” nu înseamnă totuși defel ființarea pămîntească spre deosebire de cea cerească, și nici „lumescul” spre deosebire de „spiritual”. În determinarea pe care o are acolo, „lume” nu înseamnă cîtuși de puțin o ființare sau vreun domeniu al ființării, ci deschiderea Ființei. Omul este, și este om, în măsura în care este cel care ec-sistă (der Ec-sistierende). El pătrunde în deschiderea Ființării, care ca deschidere este Ființa însăși; Ființa care ca proiectare și-a proiectat pentru sine într-o „grijă” esența omului. Proiectat în acest fel, omul se află „în” deschiderea Fiin-

tei. „Lumea” este cercul de lumină al Ființei, în care omul pătrunde pornind de la esența sa proiectată. Faptul de a fi în lume numește esența ec-sistenței raportată la dimensiunea aflată în lumină dimensiune din care se împlinește acest „ec-” al ec-sistenței. Gîndită dinspre ec-sistență, „lumea” este, într-un anume fel, tocmai acel „dincolo” (das Jenseitige) în cadrul ec-sistenței și pentru ec-sistență. Omul nu este niciodată om mai întîi dincoace (dießseits) de lume, de „subiect”, fie că-l luăm pe acesta în sensul de „eu” sau de „noi”. De asemenea, el nu este niciodată mai întîi și numai subiect, care, ce-i drept, în același timp se raportează constant și la obiecte, ca și cum esența lui ar consta în relația subiect-obiect. Dimpotrivă, omul este mai întîi în esența lui, ec-sistînd în deschiderea Ființei, iar acest deschis pune în lumină intervalul (das Zwischen) în interiorul căruia „este” posibilă o „relație” de la subiect la obiect.

Heidegger, Martin, Scrisoare despre „humanism”, în: „Secolul XX”, nr. 7,8,9, din 1980, p. 223-227, 231, 246-247

Să remarcăm mai întîi zgîrcenia revoltătoare cu care Natura a întrunit - în timp și spațiu - condiții prielnice dezvoltării unei vieți spirituale superioare.

Căci, încă odată, prin ce se caracterizează o astfel de viață? Prin tendința pe care o arată valorile spirituale de a-și crea o autonomie, de a deveni scopuri urmărite oarecum pentru ele însele. Un anumit grad de dezvoltare atins, viața spirituală se desprinde prin unele din laturile ei esențiale, de sub teroarea biologicului și a utilului imediat. Din instrument servil cî era la început întrecută, devine scop. Incepe să trăiască pentru sine, creîndu-și domenii și scopuri proprii. Luînd naștere sub presiunea brutală a unor nevoi străine de el însuși, căci exterioare și, deci, prin însăși natura lor, fatale, spiritul se desprinde la un moment dat. al creșterii lui de aceste cătușe, și-și cheltuiește o parte din forța lui pentru scopuri gratuite. În acest moment se naște homo sapiens. Curioasa

ființă care, uitînd în anumite momente ale existenței sale de imperitivele originii sale, împinsă de un mobil interior ce seamănă cu e care a creat jocul, și-a descoperit darul neașteptat și blestemat de a gîndi și plămăui în chip grațuit. Adică de a cunoaște și de a plămăui pentru simpla plăcere a cunoașterii și a plămăuirii.

Dar numai în două puncte ale planetei și în două momente ale nemărginitului timp a avut loc „liberarea” de care vorbim, și în consecință s-a născut, și a și durat cîtăva vreme, viața spirituală cu adevărat superioară: în Elada antică și în India. Dar chiar în cazul cînd am socoti aici și civilizația chineză, întinderea în spațiu și în timp a domeniului de cultură rămîne relativ foarte restrînsă.

D. D. Roșca, Existența tragică, București, Edit. științifică, ediție definitivă, 1968, p. 127-128.

Grăție acestei libertăți de mișcare, cîștigată prin efort și luptă - ce libertate s-a cîștigat vreodată altfel? - spiritul omenesc atinge prin ei, prin greci, treapta de propășire pe care, din rob total al intereselor animale ale speței, devine și slujitorul liber al propriilor lui nevoi. Prin ei, prin greci, acest exercițiu fără scop imediat util a transformat pe homo faber în homo sapiens.

Idem, „Minunea Greacă”, în vol. Studii și eseuri filologice, București, Edit. științifică, 1970, p. 30.

Devenit de cîteva decenii încoace o periculoasă, și poate pentru destinele viitoare ale culturii europene fatală abstracție, homo oeconomicus tinde cu puteri implacabile să-și aservească complet spiritul. Păcînd din cultul satisfacției materiale, al dorinței de plăcere fizică, din venerația utilului pseudobiologic valoare supremă, homo oeconomicus a răsturnat scara de valori religioase-spirituale, grăție căreia civilizația europeană a putut lua ființă și a putut dura. Pornind de la gîndul, lămurit sau obscur, că sensul vieții trebuie căutat în augmentarea nesfîrșită a confortului material și în multiplicarea crescîndă a trebuințelor economice,

Homoeconomicus a făcut din mijloacele de trai scop, iar din valorile spirituale mijloc aservit acestui scop. Importanța acestora a încercut să fie, în civilizația industrială dirijată azi de utilul imediat, neglijată, adesea chiar negată. Valoarea spirituală supremă, personalitatea, tinde să fie măsurată cu grutul în care este în stare să servească exigențele iraționale și cultul exagerat de confort material al economicului capitalist.

O civilizație care face din progresul material scop al existenței tinde cu necesitate să facă din omul-automat ideal suprem de realizat. Omul-automat intrupează ideea de ultimă perfecțiune, și de cea mai mare utilitate: acolo unde randamentul negociabil pe piață este totul; unde răgazul și viața interioară neaservită utilului direct sînt egale cu nimic; unde, altfel spus, sufletul și idealurile lui oarecum gratuite nu mai reprezintă valori pozitive, ci sînt privite drept încurcă-lume nedorite și deplorabile strică-socoteală.

Este clar că o mașină oarecare lucrează, în principiu, cu coeficient economic mai mare decît o ființă vie. Randamentul celei din urmă este calculabil cu precizie și nu suferă neprevizibilele schimbări ulterioare, cum se întîmplă atît de des cînd e vorba de ființe vii, și în special de om. Este evident deci că, judecînd valorile omenești exclusiv din punctul de vedere al randamentului negociabil, valoarea superioară o reprezintă omul care se apropie mai mult de mașină.

Idealul omului-mașină mișcă cu preponderență resorturile intime ale civilizației capitaliste mecanizante. Ca atare, Mașina Omului el n-a fost realizat încă pe deplin nici în cele mai stragnice organizate uzine americane. (Nici chiar în abatoarele de la Chicago). Dar el poate fi descoperit cu ușurință în mintea multor spirite contemporane, și mai ales în gîndul marilor proprietari și conducători de întreprinderi industriale moderne.

Cînd progresul material se îndeplinește independent de cel interior, produce fatal idealuri care înăbușă cultura unei societăți întregi pe căi străine și chiar du la autodistrucție. Forțele concentra-

te în jurul unui ideal de pur randament material produc minuni în acest domeniu. Bogăția pământului crește enorm, e adevărat. Dar este concentrată în mâini puține pentru puțin, și buletinul moare. Al prolețarului aservit, ca și al celui ce-l aservește.

Omul modern a creat lucruri materiale pe care înaintașii lui nici n-ar fi îndrăznit să le viseze. Dar omul modern tinde să renunțe - de fapt, dacă, deocamdată, nu și-n principiu - la libertatea sa interioară. Renunțare ce atrage după sine și pierderea libertății exterioare. Pe cea dinții și-o aservește unor abstracții devenite mituri diriguitoare ale întregii lui existențe, pe cea din urmă o face sclava obiectelor situate în afara și numite mijloace de trai.

Astfel, în lumea capitalistă, progresul material - devenit din mijloc scop absolut și valoare evasireligioasă - tinde să restaureze sclavia materială și morală. Aceasta, pentru toată lumea, pentru proletari ca și pentru deținătorii capitalului.

Este însă explicabil - și experiența recentă ne-a arătat-o îndeeajuns - că o civilizație care înclină să ridice satisfacția materială la rangul de necesitate mondială nu poate duce decât la lupte și războaiele cele mai bestiale, cantitatea valorilor materiale fiind limitată. Aceasta, pentru foarte lungă vreme, poate pentru veștii vecilor.

Iată deci că forțele economice pot deveni în societatea capitalistă o amenințătoare și fatală primejdie pentru destinele civilizației noastre, creată cu multă risipă de surlet și cu sacrificiul vieții multor slujitori ai spiritului.

Idea, Existența tragică, ediție cit. p. 121-123.

Omul, privit structural și existențial, se găsește într-o situație de două ori precară. El trăiește de o parte într-o lume concretă, pe care cu mijloacele structural disponibile nu o poate exprima și el trăiește de altă parte în orizontul misterului, pe care însă nu-l poate revela. Metafora se declară ca un moment ontologic complementar, prin care se încearcă corectura acestei situații

de două ori precară. Admițând că situația aceasta a omului rezultă din chiar ființa și existența sa specifică, sîntem constrinși să acceptăm și teza despre restul ontologic al metaforei ca moment complementar al unor stări congenital precare. Metafora nu poate fi deci numai obiectul de cercetare și de analiză al „poeticii” sau al „stilisticii”, ce figurează în programele școlare; importanța ei se proiectează imensă pe mările meditației. Metafora este a doua emisferă prin care se rotunjește destinul uman, cu este o dimensiune specială a acestui destin, și ca atare, ea solicită toate eforturile contemplative ale antropologiei și ale metafizicii. (...)

A exista ca om înseamnă din capul locului a găsi o distanță față de imediat, prin situarea în mister. Imediatul nu există pentru un om decît spre a fi depășit. Imediatul există pentru om numai ca pasaj. Ca simptom al unui altceva, ca signal al unui „dincolo”. Dar situarea în mister, prin care se declară incendiul uman în lume, cere o completare; situației îi corespunde un destin înzestrat cu permanent apetit; nevoia de a încerca o revelare a misterului. Prin încercările sale revelatorii omul devine însă creator, și anume creator de cultură în genere. Facem deci aici o deducție a condițiilor culturii, adîncind însăși dimensiunile existențiale ale omului. (...)

Spre deosebire de animal omul se caracterizează prin următoarele:

1. Omul nu există exclusiv întru imediat și securitate, ci și în orizontul misterului și pentru revelare.
 2. Omul e înzestrat cu un destin creator de cultură (metaforic și stilistic).
 3. Omul e înzestrat nu numai cu categorii cognitive ca animalul, ci și cu categorii abisale.
 4. Omul are posibilitatea nu numai de a „produce”, ci și de a „crea” o civilizație, de aspect stilistic și istoric variabilă.
- Să admitem că speciile ființelor terestre s-au ivit în adevăr

pe rînd, pe cale evolutivă, și îndeobște prin mutațiuni biologice. Făcînd o concesie felului mitic de a exprima faptele, rezultatele la care am ajuns sînt susceptibile de a fi formulate și astfel: animalul și omul sînt, ca „specii” obiecte ale unor acte creatoare (mutațiuni biologice), dar omul singur este și subiect creator (datorită unei mutații ontologice). Odată cu omul a apărut deci în cadrul naturii ceva radical nou. Odată cu omul s-a ivit în cosmos „subiectul creator”, în accepția deplină a termenului. Ori aceasta ar putea să însemnare că omul încetează de a fi obiect sau material în vederea unei noi creații biologice. Imprejurarea că omul a devenit om, adică subiect creator, datorită unei hotărîtoare mutații ontologice, ar putea desigur să aibă tocmai semnificația că în om s-a finalizat evoluția, care procedea prin mutații biologice, și că dincolo de el nu mai e posibilă o nouă specie biologică, superioară lui. Acestei propoziții i s-ar putea da și o formă întrebătoare, prin ceea ce s-a deschide cel puțin o problemă, care merită nu numai să fie pusă, dar care cheamă și toate eforturile gîndirii. Oricum, concepția biologică a lui Nietzsche despre supraom, ca o posibilitate evolutivă viitoare a fost prea grăbit clădită, fără a se ține seama de singularitatea calitativă a omului și de poziția sa excepțională în natură. Dacă omul ar fi simpla obiect, punct, sau material, în vederea unei noi creații biologice (supraomul), nu pricepem de ce omul se manifestă în cel mai plin înțeles al cuvîntului, și cu toată vigoarea imaginabilă, ca un subiect cu destin creator, luînd asupra sa tragice și mărețe riscuri și renunțînd chiar la echilibrul și securitatea ființelor. Faptul că omul este un asemenea subiect nu se pare mai puțin un argument că în om evoluția biologică s-a finalizat. Nici un nou tip biologic superior nu poate să se desprindă din om. Omul e un capăt: în el potențele mutațiunilor biologice s-au stins, fiindcă s-au realizat în întregime, și fiindcă în el s-a declarat pe de-a-urubă și o decisivă mutație ontologică, fapt de care toate speciile celorlalte au rămas pe dinafară. Acestei concepții despre om avem latitudinea să-i dăm și o formulare, să zicem, vecină cu mitul. Mirele anonim nu

ar fi înăduit omului să-și irosească atât de darnic puterile într-un destin creator și pe drumuri atât de primejdioase, dacă el, Marele Anonim, ar intenționa să utilizeze pe om numai ca temei, ca treaptă, ca etapă, pentru o nouă creatură biologică superioară. O asemenea risipă de energie și o asemenea abatere de la planul suprem ar fi intolerabile și de neconcepțut.

Blaga, Lucian, Trilogia culturii, București, Edit. pentru literatură universală, 1969, p. 239, 365, 394-395.

Omul nu poate sări peste sine însuși. Istoria este un mod temporal de-a lungul veacurilor, rezultând din atributul ontologic specific ființei umane; istoria este o consecință a relativității și a limitelor, a „frinelor” impuse ființei umane prin permanente coordonate metafizice. Istoria omenirii, privită în perspectiva coordonatelor metafizice, în care palpită ființa umană, este un drum fără acces în absolut. Pe această linie, mereu egală și egală, se întinde destinul tragic și măreț, în același timp, al omului. Desigur, activitățile omului, prin care se infiripă istoria în fiecare moment al ei, sînt variate și complexe. „Progrese” laterale, înjghebîndu-se chiar pe liniile acestor activități sînt posibile. Toate aceste varii progrese posibile își au însă o limită peste care nu se trece. Un principiu a fost instituit, din totdeauna și pentru totdeauna, în univers: principiu conservării misterelor. De acest săgaz se lovește în cele din urmă toate activitățile omului. Toate „progresele” îi sînt deschise omului, în afară de unul singur: în afară de acela de acela care ar acesta într-un fel principiu conservării misterelor instituit în univers.

Idem, Piinta istorică, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1977, p. 177-178.

Pot să neg totul în legătură cu acea parte din mine însumi care trăiește din nostalgii incerte, în afară de această dorință de unitate, de această sete de a afla o soluție, de această exigență de claritate și de coeziune. Pot să contest totul în această lume care mă înconjoară, mă lovește sau mă înalță, în afară de acest haos, de hazardul-lege, și de divină echivalență născută din umbră. Nu știu

dacă lumea are un sens care o depășește. Dar știu că eu nu cunosc acest sens și că-mi este cu neputință pentru moment să-l cunosc. Ce înseamnă pentru mine o semnificație în afara condiției mele de om? Nu pot înțelege decât în termeni umani. Nu înțeleg decât ceea ce ating, ceea ce îmi rezistă, și mai știu că nu pot pune de acord aceste două certitudini: setea mea de absolut și de unitate și ireductibilitatea acestei lumi la un principiu rațional și rezonabil. Ce alt adevăr mai pot recunoaște fără să mint, fără să fac apel la o speranță pe care nu o am și care nu înseamnă nimic în limitele condiției mele?

Dacă ar fi copaci printre copaci, pisici printre animale, viața aceasta ar avea un sens sau mai curând problema nu s-ar mai pune căci ar face parte din această lume. As fi această lume căreia mă împotrivesc acum cu toată conștiința mea și prin întreaga mea existență de familiaritate. Tocmai această război este atât de derizorie că opune întregii creațiuni. Iată de ce n-o pot nega dintr-o trăsură de condei. Trebuie agadar să mențin ceea ce cred adevărat. Trebuie să susțin, chiar împotriva mea, ceea ce îmi apare atât de evident. Căci fondul conflictului, al divorțului dintre lume și spiritul uman constă tocmai în faptul că sînt conștient de el. Dacă vreau agadar să-l mențin, nu o pot face decât printr-o conștiință perpetuă, mereu reînnoită, mereu încordată. Iată ce trebuie să rețin pentru moment. În această clipă absurdă, atât de evident și totodată atât de greu de cucerit, intră în viața unui om, regăsindu-și patria. Spiritul meu poate încă părăsi calea știută și anevoioasă a efortului lucid. Calea aceasta duce acum în viața cotidiană, în lumea anonimatului, dar omul se întoarce aici cu întreaga sa revoltă și clarviziune. S-a dezvoltat să mai sper. Infernul prezentului este, în sfîrșit, împărăția sa. Toate problemele devin din nou tăioase. Evidența abstractă de retrăire în fața lirismului formelor și al culorilor. Conflictetele spirituale capătă trup, întorcîndu-se în adăpostul mizerabil și magnific al inimii omenești. Nici unul nu e soluționat. Dar toate sînt transfigurate

Vom muri, vom scăpa făcînd saltul, vom zidi o casă de idei și de forme pe măsura noastră? Sau, dimpotrivă, vom susține rămăgagul afigietor și minunat al absurdului? Să facem, în această privință, un ultim efort, spre a trage toate consecințele. Trupul, iubirea, creația, acțiunea, noblețea umană își vor regăsi atunci locul în această lume fără sens. Omul va afla în așfîșit aici vinul absurdului și pîinea indiferenței, din care se hrănește mîreția lui.

Camus, A., Mitul lui Sisif. Eseuri, București, Edit. pentru literatură universală, 1969, p. 52-54.

În primele două conferințe am examinat cunoașterea naturii și a istoriei pentru a le descoperi limitele. În cea de a treia, dimpotrivă, gîndirea noastră a fost dirijată spre natura cunoașterii și conștiinței de sine. Am învățat că tot ceea ce este pentru noi ne apare în sciziunea obiect-subiect. Ansamblul care se clarifică în manifestarea sciziunii nu este propriu-zis nici obiect, nici subiect. Am denumit cunoașterea fundamentală actualizarea ei în ce privește diferența dintre cunoașterea naturii și cunoașterea istoriei.

Dar toate lucrurile despre care am vorbit: Natura, Istoria și ansamblul, toate își găsesc confluența în om. În primul rînd, ca ființe vii, formate din materie, noi aparținem Naturii, deoarece sîntem o specie animală. Apoi, ca ființe gînditoare, active și creatoare, aparținem Istoriei pe care o creăm, fiindu-i supuși total. În așfîșit, noi sîntem ansamblul care cuprinde, ca om să ne exprimăm astfel Natura și Istoria. În ce privește speranța noastră, devenind - prin Natură și Istorie - ceea ce sîntem în prezent, provenim astfel dintr-un loc exterior Naturii și Istoriei în același timp, și nu avem o origine și un țel decît pornind de la momentul în care ne aflăm.

Această natură a omului este fără precedent. Omul pe care-l reprezentăm pare să fie evidența și el este tot ce poate fi mai enigmatic și nu numai dintre toate lucrurile din lume. Se pare că acest lucru a fost repetat la infinit. Iată cîteva exemple: Omul este, ca să ne exprimăm astfel, orice: sufletul este totul, spunea Aristotel, "Omul nu este nici inger, nici animal, spunea o anumită cugetare medi-

evală, dar face parte și din unul și din celălalt în egală măsură. Or, centru al creației, el se distinge nu numai de animale, ci și de îngeri, el însuși este conceput după imaginea lui Dumnezeu. Omul, așa cum o vede Schelling, a ascuns adînc în el o „complicitate cu creația”, de care el a existat la origini.

2. De oriunde am veni, noi existăm. Ne aflăm în lume împreună cu alți oameni.

Natura este mută. Cu toate formele sale, cu peisajele, furtuni, răsprasnice, erupțiile sale vulcanice, vîntul uger și liniștea sa, ea pare să fie întruchiparea a Ceva, totuși ea nu răspunde. Chiar și animalele care reacționează într-un mod care are un sens, nu vorbesc. Numai omul vorbește. Numai între oameni există această alternanță de vorbire și de răspunsuri. Înțelegem în mod continuu. Numai la om există conștiința de sine în gîndire.

Așadar, Omul este singur în lumea imensă și mută. Trebuie ca el să intervină pentru a da un limbaj mutismului lucrurilor, pornind de la el însuși. Tăcerea naturii îi pare cînd bizară și neliniștitoare, necruțător de indiferentă, cînd miloasă, trezindu-i încrederea și sprijinindu-l. Omul este solitar într-o Natură al cărei membru totuși este. Numai cu tovarășii de destin el devine el însuși, devine om. Natura devine pentru el fundalul unei obscurități care vorbește fără cuvinte. Noi ne acordăm nouă înșine sentimentul de a fi lumina lumii numai prin intermediul celor care vorbesc. Lucrurile se clarifică pentru că sînt percepute de gîndirea noastră și de raporturile noastre cu ele.

3. Tecmai pornind de la lume noi ne înțelegem ca existenți viu și corporal, fără de care nu existăm. Sîntem legați de acest existență ne mișcăm cu el și ne dăm seama că corporalitatea este a noastră pînă la identificare. Dar atunci cînd ne lăsăm în voia sentimentului că, pe planul Naturii, sîntem făcuți din materie și din viață, pierdem conștiința despre noi înșine. Căci identitatea fiecăruia dintre noi, cu corporalitatea lui nu este suficientă pentru ca fiecare să fie el însuși.

Noi nu ne înțelegem, începînd cu istoria, decît prin intermediul realității tradiției, fără de care nu am fi ajuns la noi înșine. Dar dacă ne consacram procesului de cunoaștere a Istoriei în care ne aflăm astăzi, pierdem conștiința propriei noastre responsabilități de la origine. Pentru că sîntem noi înșine numai prin aceasta din urmă, iar nu prin contemplarea Istoriei.

Prin urmare, ne înțelegem noi care pornind de la noi înșine, în libertatea acțiunii noastre interioare și exterioare? Aici noi atingem profunzimea, originea conștiinței despre noi înșine. Dar noi nu înțelegem existența libertății noastre. Pentru că noi nu ne-am creat : nici ca ființă sub forma căreia ne naștem, nici ca libertate în care - simțindu-ne în ea, sîntem oferii nouă înșine.

4. Dacă nu ne înțelegem pe noi pornind de la originea noastră, putem ști, cel puțin, ce sîntem noi?

Omul a fost definit ca o ființă vie, dotată cu vorbire și gîndire (zoon logon echon), ca o ființă vie care, acționînd, conferă societății forma unei cetăți înzestrate cu legi (zoon politikon), ca o ființă care produce unelte (homo faber), care lucrează cu aceste unelte (homo laborans) și își asigură existența printr-o planificare comunitară (homo oeconomicus).

Fiecare din aceste definiții se referă la o latură caracteristică dar esențialul lipsește: Omul nu trebuie înțeles ca o ființă imuabilă și care revine mereu la aceeași formă ale ființei sale. Departe de aceasta, esența Omului este mișcarea: Omul nu poate rămîne așa cum este. El se află într-o evoluție constantă în existența sa socială. Spre deosebire de animale, el nu este o ființă care se repetă în perfecțiunea sa, de la o generație la alta. El depășește starea în care îi este dat lui însuși. Fiecare se naște în condiții originale. Fiecare nou născut nu numai că este legat de cele care-i sînt prescise, ci este și un nou început. Pentru Nietzsche, Omul este „animalul pe care nu-l poți defini niciodată”. Animalul se mulțumește să repete ceea ce a fost deja și nu poate

progresă. Omul dimpotrivă, prin natura sa, nu poate să fie ceea ce este, un punct la urma urmei. El se poate pierde în impasuri, anomalii, perversiuni, alienări. El are nevoie să fie ajutat, salvat, apărut și să revină la el însuși. Or aceasta nu se produce pe baza unei direcții invariabile, cunoscute sau admise, care ar fi singurul mod veritabil de a fi om.

5. Dar cine este acest om care se recunoaște în definiția sa prin națiune, rasă, sex, generație, mediu cultural, situație economică și socială și care, totuși, se poate detașa de acestea, plasându-se în afara și de-asupra tuturor acestor structuri în care istoria lui îl închide?

Tot ceea ce știm despre om, tot ceea ce fiecare om știe despre el însuși, nu reprezintă omul în sine. De tot ceea ce este el legat, toată frământarea sa nu-i sînt identice fără altul. Originea sa îi pune o problemă care devine pentru el o pînghie prin care el încearcă să se smulgă morții. Pornind de aici, el înțelege această exigență, care nu-i dă pace. Conștiința sa de sine se desăvîrșește pornind de la ceva pe care el nu-l înțelege niciodată, dar căruia crede că-i aparține atunci cînd devine el însuși.

Nici Omul, nici cutare om particular nu știu cine sînt ei în realitate atunci cînd se știu susținuți de acest fundament asupra căruia nu au nici o putere. Toate cunoștințele pe care le au în legătură cu ei înșiși se referă la fenomenele și condițiile sau potențialitățile din ei. Ei nu sînt identici cu aceste fenomene, dar și le asumă de-a lungul proceselor prin intermediul cărora ajung la ei înșiși.

6. Partea în noi imaginile Omului și am auzit vorbindu-se despre imagini reținute de Istorie.

Dar, deoarece nu putem fixa într-o imagine ceea ce omul este în realitate, ceea ce poate fi sau ceea ce trebuie să fie, noi sîntem în egală măsură, răspunzători de imaginile care ne conduc.

Oamenii nu trăiesc fără a avea niște imagini despre ei înșiși.

Tocmai în confruntarea imaginilor ajungem la noi înșine. Intotdeauna omul a fost înconjurat de imagini: eroii mitologici, zeii Greciei care, avînd aceeași natură cu cea a oamenilor, nu se deosebeau de ei decît prin nemurire, înțelepții, profeții, sfinții, personajele din literatură. În cel fel înconjoară toate aceste ființe omul de astăzi? Zeii de pe scenă, de pe stadion sau de pe ecran, oamenii politici, scriitorii sau savanții mai sînt încă imagini călăuzitoare sau au încetat să mai fie?

Noi înșine sîntem miza luptei între imaginile despre om, așa cum ea se desfășoară în noi. Simțim o înclinație sau o aversiune față de imaginile pe care le întîlnim în indivizi. Ele ne orientează, ca modele pozitive sau negative. Noi ne întrebăm probabil: ce ar face omul cutare, ce ar spune el în situația actuală?

Atunci cînd decidem, noi încercăm să justificăm propria noastră vulgaritate prin contemplarea a tot ceea ce este vulgar. Pentru ne ridica mai bine pînă la noi înșine, încercăm să întîlnim oameni pe care-i putem respecta. Ne recunoaștem pe noi înșine în cei pe care-i iubim. Ne pierdem în acei cărora credem că le sîntem superiori.

Refuzarea modelelor superioare ale umanității presupune afirmări de tipul: „nu vreau să fiu astfel, vreau să fiu ca toată lumea”, „este omenesc să particip la joshicia omenescă în loc să dorești, din orgoliu, să fii mai bun; adevărata umanitate rezidă în aceasta”, „Personalitățile sînt idoli ai timpurilor trecute; ele nu mai există astăzi”. „Vreau să fiu ceea ce corespunde timpului nostru, ceea ce el pretinde”. Pe de altă parte, există respectul față de noblețea umană, pîcare o întîlnim în toate timpurile. Tocmai ea ne face să progresăm. Este necesară respectarea nobleței pentru ca să existe respectul pentru fiecare individ; de fapt, respectarea individului înseamnă respectarea potențialului nobil care există în el, pentru că este om. Mai există originea respectului față de mine însumi, care constă în a nu face, simți, gîndi ceea ce m-ar aduce în stare să mă disprețuiesc. Dar există o barieră în fața căreia toată dragostea și tot respectul eșuează cu disperare: este faptul că noi

găsim în Om ceva care a fost transpus în literatură (în Furtuna de Shakespeare) prin Caliban și, în realitate - și prin intermediul născutiei servile a unui popor - prin Hitler.

Respectul nu-l ridică pe Om la nivelul înălțat. Nu înmulțește cu cel mai mic dintre oameni, cât și cu cel mai mare dintre ei. Este însă o perversiune să transformăm formula: „toți sînt oameni ca și noi” (formulă care, fără să desființeze ierarhia nedefinită, ne ridică pe toți) într-una care ne coboară la nivelul de jos: „toți nu sînt altceva decît oameni și se aseamănă cu noi”.

7. Noi am afirmat că Omul nu poate fi înțeles nici pornind de la omenire, nici de la Istorie, nici de la el însuși.

Exilat în existența sa, Omul vrea să se depășească. El nu se mulțumește de a nu fi - într-o liniște închisă în ea însăși - decât reînnoirea perpetuă a existenței. De fapt, el nu se mai simte om atunci cînd nu vrea să fie om decît în măsura în care el se conștientizează ființă.

Pentru a se depăși; omului nu-i este suficient să aibă senzații, nici să se bucure de imagini mitologice, nici să vinere, nici să utilizeze cuvinte sublime, ca și cum realitatea ar fi inclusă în ele. Numai în activitatea asupra lui însuși și asupra lumii, în realizarea personală, omul devine conștient că este el însuși, că domie viața și se autodepășește. Acest lucru se operează în două direcții: printr-un progres nelimitat în lume și printr-o infinitate transcendentă care-i este prezentă.

8. Progresul înregistrat în stăpînirea naturii începe odată cu omenirea: odată cu inventarea uneltei și cu arta de a face focul. Ce va se adaugă însă necesitățile vitale: curajul de a vrea să cunoști în dragneala marinarului, voința ireductibilă de a face experiențe, această aspirație, niciodată satisfăcută și pentru care toate telurile sînt noi puncte de pornire.

Mitologia greacă vedea în Prometeu titanul care l-a sfidat pe Zeus. Iată de ne spune Eschil: Cum Zeus voia să distrugă pe nefericiții oameni, Prometeu se făcu apărătorul lor. Pentru a se putea demur

ca singuri, el le-a dat focul și tecine-ul, cu mii de fațe, prin intermediul căruia, ei au construit case, corăbii, utilizarea fierului, a argintului și aurului, domesticirea taurului pentru a-l pune să tragă la car și a calului pentru a-i transporta la distanță. El i-a învățat numerele, științele și scrisul. Dând oamenilor posibilitatea de a-și făuri viața prin acțiune, gândind-o, Prometeu le-a dat această viață. Or, în gândirea lui Zeus, ordinea lumii nu presupunea această independență. Omul datorează ceea ce este titanului Prometeu și lui însuși. „Nimic nu este mai puternic decât omul” - spunea Sofocle.

Tocmai potențialitățile omului reprezintă ceea ce îi este fatal. Dante povestește ultima aventură a lui Ulise (...). Împreună cu tovarășii săi el a trecut limita care o reprezintă pentru Om Coloanele lui Hercule (Strîngătoarea Gibraltar). De ce? „Pentru ca nimic să nu-mi rămână ascuns”. El îi convinge astfel: „Nu vă refuzați plăcerca care vă rămîne în viață de a învăța încă, dacă ne va fi încă posibil, să aruncăm privirea asupra continentului nelocuit. Viața nu vă este dată pentru a trăi ca animalele, ci dimpotrivă, pentru a urma gloria și cunoașterea”. Marea îi înghite în urma unei furtuni care tocmai se dezlănțuie în largul muntelui purgatoriului. Nimeni nu a auzit vorbindu-se despre aceasta înainte ca Ulise să-i povestească lui Dante în Infern.

Viziunea lui Dante ne face să reflectăm asupra datelor contemporane. Astăzi, pătrunderea în mările australe ne apare ca un lucru neînsemnat. În 1957, primul satelit artificial al Pământului, primul „Sputnik” sovietic a fost plasat în spațiu. Entuziasmul s-a dezlănțuit mai ales atunci cînd, puțin mai târziu, un satelit locuit a readus pe pămînt un cosmonaut viu și nevătămat. Puteai să-l vezi în carne și oase și să-l asculți povestind despre multe lucruri pe care nu le văzuse încă nici un om pînă atunci. S-ar fi putut crede că Omul se ducea să pună stăpînire pe Cosmos, că el nu mai era legat de pămînt, care nu va fi decît patria sa de origine. Cu seci de milenii

în urmă, omul a riscat să iasă pe mare cu prima plută; el a terminat acoperind planeta cu o rețea de navigație. Astăzi el se aventurează în spațiu cu un fel de primă plută și, într-o zi, spațiul va fi pentru el ceea ce astăzi este Terra. A vorbi astfel este amăgitor. Cu toate că, probabil, Omul trebuie să meargă cu mult mai departe decât pînă acum, limitele sale fiziologice sînt insurmontabile. El nu a pătruns în Cosmos, ci pur și simplu în sistemul nostru solar. El nu va putea pleca niciodată în univers. Distanța dintre soarele nostru și soarele cel mai apropiat (care se află în constelația Centaurului) distanță ridicolă la scara universului, este de patru ani-lumină. Condițiile biologice ale vieții umane interzic unui cosmonaut s-o depășească. Nu este vorba de o condamnare, ci de o limită.

Acestei voine temerare de a cunoaște a lui Ulise al lui Dante i-a corespuns gloria timpurilor moderne pentru cercetători și exploratori; cucerirea globului a introdus o fază nouă și grandioasă în istoria Omului. Dar astăzi, odată cu sputnicul, sensul acestei voine de cunoaștere s-a schimbat. Ascensiunile periculoase ale alpinistului au astăzi mai mult sens decât cele ale cosmonautului (așa cum vedem rapoartele decepționate publicate de acesta din urmă). O explorare în spațiu nu presupune altceva decât o perfecționare tehnică, capabilă să suscite un vag prestigiu și comparabilă cu „recordurile” unui sport mecanizat.

Astăzi însă principiul viziunii dantesti (distrugerea cauzată de îndrăzneala celui care poate și vrea să cunoască) a devenit realitate sub o formă nouă. De fapt, realitatea tehnică a ajuns la un punct la care nu este exclus ca umanitatea să se autodistrugă.

9. Omul mai vrea să se depășească și într-o cu totul altă direcție: nu numai avansînt în lume, ci mergînd mai departe decât el în prezentul său, nu numai spre neliniștea insatiable și mereu nouă a existenței sale în timp, ci spre calmul eternității, în timpul care împarte timpul.

Odiuina sub forma duratei în timp nu îi este acordată omului:

aceasta ar fi sfârșitul timpurilor. Clipa repausului în lume nu poate rămâne ca ceva împlinit. Totul continuă în clipa împlinită, când ea este acordată omului, strălucește lumina repausului etern. Clipa atestă calmul ascuns în noi și care nu este proiectat în timp.

Acest calm este conservat în transcendență și sensul nostru este de a fi absorbit de aceasta, împreună cu tovarășii noștri de destin. Imuabilitatea lui Dumnezeu este una din cifrele acestui repaus. Tocmai în această direcție tinde omul să se depășească și nu înaintînd în lume ci mergînd spre transcendența ascunsă cunoașterii noastre și inefabilă.

Cîtă vreme nu a făcut experiența de punere în mișcare și nu a luat direcția „depășirii” spre transcendență, Omul nu este cu adevărat el însuși. El nu este decît o ființă vie, dotată cu gîndire rațională și legat de această existență. De aceea, contrar acestei imagini care-l coboară, Omul a fost denumit „ființă care-l contemplant pe Dumnezeu”. Numai raportat la transcendență, Omul devine conștient că este o ființă liberă, în forma de viață superioară care se întîlnește la oamenii tuturor popoarelor și ai tuturor timpurilor.

10. Cînd a început gîndirea sa, Omul a luat cunoștință de faptul că este lipsit de siguranță și de sprijin; noi ceilalți oameni, avem nevoie de curaj atunci cînd gîndim fără a închide ochii. Noi trebuie să înaintăm în noaptea, cu ochii deschiși, interzicîndu-ne să renunțăm la gîndire.

Or, curajul înseamnă speranță. Fără speranță nu există viață. Atîta timp cît ființa rămîne în viață, există și un minim de speranță, dar aceasta nu există cu adevărat decît datorită curajului(..

11. Am văzut că la întrebarea de a cîți ce este Omul, nici un răspuns nu este satisfăcător. De fapt atîta timp cît el este om potențele omului rămîn ascunse în libertatea lui. Ele nu încetează să se manifeste prin consecințele libertății sale. Cît timp vor exista oameni, aceștia vor fi ființe care nu vor înceta să se descoperească pe ei înșiși.

Acela care se întreabă ce este Omul ar dori să obțină singur imagine veridică și valabilă a Omului, să vadă omul însuși și cu toate acestea el nu poate s-o facă. Demnitatea omului este de a fi reprezentantul nedefinitului. Dacă omul este ceea ce este, aceasta se datorește faptului că el recunoaște această demnitate în el însuși, și la toți ceilalți oameni. Kant a spus într-o formă admirabil de simplă: nimeni nu poate considera omul un mijloc; fiecare om este un scop în sine.

Jaspers, Karl, Initiation à la méthode philosophique, Fayot, p. 41-50; în românește de Nicolae Prigoiu; vezi vol. Tendințe și orientări în filosofia burheză contemporană. Problematica omului, 1976. Uz. intern, Academia Ștefan Gheorghiu, p. 254-262.

Omul este un animal în mers (en chemin). Chiar dacă admite că nu, el este agitat de calea care trece prin viitorul său. Cum ar putea găsi adevărul asupra lui independent de ce vrea să fie, de ce se gîndește să devină? El nu se va descoperi nici azi, nici mâine într-o imagine care-i revelează natura sa; el se va căuta în rînd de valorile realizate. Nu numai filosofia se termină cu o etică; toată acțiunea umană, toată pedagogia o reclamează. Dacă toate societățile îi învață pe copii să citească și să învețe să reflecteze, aceasta este pentru că ele se referă la ideea unui om capabil de a înfrunta conștient destinul.(...) Îmbogățindu-se și modificându-se pe el pe măsura cunoașterii sale, ancorînd în speranță, conștiință în afară de care nu există decît gerții - este condiția și fructul problematicilor care măsurînd puterea de a ști și sensul acțiunii tind să prepare viitorul.

Deschoux Marcel avec la colabration de Jaque Gagey et Pierre Bigler, Itinéraire philosophique. Philosophie anthropologique, Presses Universitaires, de France, Paris, 1971, p. 230.

ONTOLOGIA OMANĂ. CE ESTE OMUL, ORIGINEA ȘI STRUCTURA LUI

Natura, esența și condiția umană. Tipologia umană din punct de vedere filosofic

Originea omului. Raportul materie -- viață; raportul viață -- moarte

Antropogeneza

Munca și limbajul - factori fundamentali în apariția și dezvoltarea conștiinței

Structura filosofică a conștiinței

SOCRATE: Cei care-i spun sînt preoți și preotese, dintre aceia ce-au avut grija să dea socoteală - fiind și în stare a o da - asupra situațiilor în care ei sînt întrebuințați. Dar și Pindar o spune, și mulți alții - toți cîți stau sub inspirație divină. Acum iată ce spun ei. Tu bagă numai de seamă de găsescți adevărate susținerile lor.

Ei zic despre sufletul omului că-i nemuritor, dar că uneori atinge un capăt: asta-l ce numesc „a muri”; alteleori, el se ivește din nou, dar niciodată nu dispăre. De aceea ni se și spune să trăim în cea mai mare sfințenie.

Acelor ce au răscumpărat de la Persefona ispășirea păcatelor mai vechi, zeita le trimite înapoi sufletele, în al nouălea an, înspre soarele cel înăltat; și cresc dintr-însele: regi străluciți, bărbați deosebit de puternici și oamenii cei mai aleși prin știință; aceștia sînt proslăviți de-a pururea, ca eroi neprinhăți între oameni.

Astfel sufletului nemuritor și nascut în repetate rînduri, după ce a văzut cele de-aici și prin cele din lăcașul lui Hades - toate lucrurile - nu-i scapă nimic pe care să nu-l fi învățat. Si nu-i nici o minune că are puterea de a-și aduce aminte de virtute și de atitea altele, pe care le-a știut odată mai înainte, întrucît natura este toată înrudită și întrucît sufletul le-a învățat pe toate nimic nu-l oprește x ca, urmînd făgașul unei singure amintiri - ceea ce oamenii numesc a avea știință - să afle pe toate celelalte. Aceasta, cînd omul este îndrăzneț și nu-și eurusă cercetarea. Caci faptul cercetării și al învățaturii nu-i, în definitiv, decît o remintire.

Platon, Menon, în vol. Dialoguri, București, ESELA, 1968, p. 92-93.

Așa stau lucrurile, Charmides, și cu descintecul nostru. L-am învățat cu prilejul unei expediții, de la unul dintrîi medicii traci al lui Zalmoxis, despre care se zice că au și darul de-a te face nemuritor. Iar traciul acesta arăta că medicii greci spun, pe bună dreptate, cele pe care le-am amintit eu acum: „numai că Zalmoxis, adăuga el,

regele nostru, care este zeu, mai spune că așa cum nu trebuie să încerci a vindeca ochii fără să vindeci capul și nici capul fără trup la fel nici trupul fără de suflet, iar tocmai aceasta e pricina pentru care cele mai multe boli rămân nevindelicate de medicii greci, faptul că ei nu țin seama de întregul a cărui îngrijire ar trebui s-o întreprindă și oă, dacă acesta nu se simte bine, este cu neputință ca partea să se simtă bine". Căci, spunea el, toate se trag din suflet, atât cele rele cât și cele bune ale trupului și ale ființei noastre întregi, revărsându-se din suflet așa cum se răsfrîng de la cap asupra ochiului. Ca urmare, mai ales sufletului trebuie să-i dăm îngrijire, dacă vrem ca deopotrivă capul cât și restul trupului s-o ducă bine. Iar sufletul, spunea el, tinere, se îngrijește cu anumite descîntece, care sînt, la rîndul lor spusele și gîndurile frumoase. Din aceste spuse și gînduri se naște în suflete înțelepciunea, care, dacă se ivește și stăruie la noi dă lesne sănătate atât capului cât și trupului întreg. Arătîndu-mi deci leacul și descîntecul, el îmi spunea: „Să nu te lași înduplecat să îngrijești capul nimănui care nu-ți va fi dăruit mai întîi sufletul spre îngrijirea descîntecului. Aceasta, zicea el, și este greșeala pe care acum o săvîrșesc oamenii, că încearcă să devină un fel de medici ai oște unei părți, fără de cealaltă"; și mă îndemna cu toată tăria să nu mă las convins să face într-altfel nici de către bogat, nici de vreunul mai de neam ori mai frumos. Eu așadar înțeleg să-l ascult - căci i-am jurat-o și trebuie să mă supun - iar dacă tu primești să-ți dăruiești întîi sufletul, cum prevedea străinul, spre a fi descîntat cu descîntecele trace, țieaș putea da leacul pentru cap; dacă însă nu, atunci n-aș avea ce să fac pentru tine, Charmides dragă.

Idem, Charmides, în vol. Dialoguri, ed. cit. p.

45-46

Căci se întîmplă că toți cîți s-au ocupat cum se cuvine de filosofie par a fi lăsat în neștiință pe ceilalți despre faptul că ei nu se îndeletnicesc nu nimic altceva decît cu ce înseamnă a muri și a fi mort. Dacă lucrul este adevărat, ar fi cu totul ciudat ca în

cursul întregii vieți să nu dorești altceva decât moartea, iar când ea a sosit să te revolți față de ceea ce ai dorit și ținut atîta vreme.

Si Simmias, rîzînd:

- Pe Zeus, mă făcuși să rîd, deși nu-mi trecea de fel prin minte acum să rîd. În adevăr, cred că marea mulțime, auzindu-ți tocmai aceste cuvinte, ar socoti că ai vorbit bine de tot împotriva celor ce se ocupă cu filosofia și că unii oameni de la noi ar putea spune și ei, împreună cu tine, ba încă mai cu tărie, că-n realitate cei ce se ocupă cu filosofia ar trebui să moară, adăogînd că, în ce-i privește, nu le-a rămas ascuns că filosofii sînt vrednici să îndure moartea.

- Si poate că spun adevărul, Simmias, afară de vorba că „nu le-a rămas ascuns”; căci în realitate le-a rămas ascuns în ce măsură își doresc moartea adevărații filosofi și în ce măsură sînt vrednici de ea, precum și de ce fel de moarte sînt vrednici. Dar... să lăsăm în pace marea mulțime și să discutăm între noi. Credem despre moarte că este ceva real?

- Firește că da, răspunse la rîndu-i Simmias.

- Oare este ea altceva decât despărțirea sufletului de trup? A fi mort nu înseamnă oare că rămîne deoparte trupul în sine, desprins de suflet și separat de el, iar de altă parte sufletul în sine, desprins de tot ce e trup și separat de el? Oare moartea să fie altceva decât aceasta?

- Nu, ci tocmai asta, zise.

- Bagă de seamă dar, bunul meu prieten. Să vedem dacă și tu vei găndi ca mine în această privință; căci mai cu seamă de aici socot să iasă pentru noi o lumină asupra chestiunilor în discuție. Găsești de cuviință că omul iubitor de înțelepciune să se străduiască pentru dobîndirea celor ce le numim plăceri, ca de pildă mîncările și buturile?

- De loc, Socrate, zise Simmias.

- Atunci de plăcerile dragostei?

- Nicidecum.

- Dar ce zici de celelalte griji față de corp? Găsești că unul ca acesta pune preț pe ele? De pildă, agonisirea de felurite veșminte, încălțăminte prețioasă și pe celelalte podoabe ale corpului - care găsești că trebuie să le prețuiască sau, pe măsură ce folosirea lor nu se impune ca o mare necesitate, să le disprețuiască?

- Să le disprețuiască, zise el; așa găsesc că se cuvine să facă un om care este în adevăr filosof.

- Și nu găsești, urmă Socrate, că în genere toată strădania unui om trebuie să se îndrepte nu către corp, ci dimpotrivă, deprinzându-se cât mai mult de el, să aibă în vedere numai sufletul?

- Ba da.

- Atunci, oare nu în această privință se arată înainte de orice filosoful, că își desprinde sufletul cât mai mult de tovarășia cu trupul, spre deosebire de ceilalți oameni?

- E vădit.

- Cred, Simmias, că și în ochii mulțimii apare clar că omul pentru care acestea nu sînt plăceri, omul care nu ia parte la nici una dintre ele, nu pune preț pe viață; dimpotrivă, este pe drumul cel mai apropiat de moarte acela care nesocetește total plăcerile co-l vin prin mijlocirea corpului.

- Foarte adevărat ceea ce spui.

- Dar, ce zici de însăși dobîndirea înțelepciunii? Este sau nu trupul o piedică, dacă-l va lua cineva pîrtăș în cercetarea realității? Iată ce vreau să spun: oare simțul văzului și al auzului arată oamenilor în vreo măsură realitatea adevărată? Sau ele sînt așa cum ni le tot cîntă poezii, că nici n-auzim exact, nici nu vedem? Iar dacă dintre simțurile trupului nici acestea nu sînt exacte și limpezi, cu greu vor fi celelalte; căci toate sînt mai neputincioase decît acestea. Sau nu gîndești așa?

- Intru totul așa, zise Simmias.

- Dar, reluă Socrate, cînd prinde sufletul realitatea adevărată? E doar firesc că, de se va apuca să cerceteze ceva împreună cu trupul, va fi înșelat de el.

- Adevăr grăiești.

- Dacă este însă cu putință să scapere de undeva o lumină asupra realității, nu vine ea, pentru suflet, din faptul cugetării mai mult ca de oriunde?

- Da.

- Si atunci gîndește el mai bine, cînd nu-l stingherește nimic: nici auzul, nici văzul, nici o durere, nici vreo plăcere; cînd sufletul rămîne singur-singurel; cînd lasă în pace trupul și, pe cît se poate, nu-l ia tovarăș, nu s-atinge de el. Numai atunci tînde el către realitate.

- Așa este.

- Oare și aici, nu cumva sufletul filosofului, mai ales, este cel care disprețuiește trupul și fuge de el, căutînd să rămînă singur, în sine?

- Se-nțelege.

- Dar ce să spunem, Simmias, de lucrul următor? Afirmăm noi că dreptatea în sine este ceva? Sau că nu este nimic?

- O afirmăm, desigur, pe Zeus.

- Si frumosul și binele, sînt ele ceva?

- Cum de nu?

- Cum? Ai văzut tu pîn-acum, cu ochii tăi, ceva de acest fel?

- De loc, zise.

- Dar atunci ai aflat de existența lor prin vreun alt simț dintre cele trupesti? Mă gîndesc la toate, ca de pildă la mărime, la sănătate, la putere, cu un cuvînt la firea tuturor celorlalte, potrivit cu ce e fiecare. Oare se poate afla prin mijlocirea trupului care-i miezul cel mai adevărat din acestea? Sau lucrul se petrece în chipul următor: acela dintre noi care, prin cugetare, se va fi pregătît să priceapă cît se poate de exact fiecare lucru pe care vrea să

să-l cerceteze, acela se va apropia cel mai mult de cunoașterea fiecărui obiect în sine?

- Fără îndoială.

- Dacă este așa, cine ar putea-o face în chip mai desăvârșit decât unul care izbuteste să pătrundă cât mai mult în fiecare lucru numai prin cugetare? Si cine mai mult decât cel ce nu adaugă cugetului văzul și nu tirăște după el, odată cu gândul, nici vreun alt simț? Unul ca acesta, folosindu-se numai de cugetare, de ea singură și neîntinată, încearcă să prindă însăși realitatea neîntinată a lucrului. El înlătură cât poate și ajutorul ochilor, și al urechilor, și - ca s-o spun într-o vorbă - al întregului trup, întrucât acesta îl tulbură, iar când se întovărășește nu lasă sufletul să dobândească nici adevărul, nici chibzuința. Simmias, dacă există om care înlătură vreo dată ființa reală, care nu-i tocmăie aceasta?

- Minunat e, Socrate, s-asculți cum desprinzi tu adevărul, zise Simmias.

- Atunci, reluă dînsul, din toate astea, neapărat că se ajunge la o părere cum e aceea pe care adevărații filosofi și-o spun unii altora: Ne e dată, poate, un fel de potecă pe unde ieșim către țintă, atunci când luăm rațiunea drept călăuză în cercetarea noastră, anume faptul că, atîta vreme cît ne păstrăm corpul iar sufletul ne e legat de un rău ca acesta, nu vom dobîndi niciodată îndeajuns ceea ce dorim: am numit adevărul. Căci pentru nenumărate prini stămpotrivă trupul; și mai întîi din cauza nevoii de hrană. Sînt apoi un număr de boale ce se abat asupra noastră și ne împiedică să prăvim realitatea. Pe de altă parte, trupul este acela care ne umple de patima dragostei, de dorinți, de temeri și de tot felul de închipuiri, ca și de multă flecăreală, în așa măsură încît ne pare adevărată vorba ce se spune că din cauza trupului nu-i cu putință să mai pricepem ceva, vreodată. Doar războaiele, răzcoalele și luptele, pe toate nimic altceva nu le stîrnește decât trupul, decât poftele lui. Pentru dobîndirea bogățiilor facem noi toate războaiele și alergăm după avuții; fiindcă sîntem mînați de cerințele trupesti, cărora ne facem robi. Tot de la trup,

din pricina cerințelor lui, vine și lipsa de răgaz pentru preocupările filosofice. Dar răul cel mai mare din toate este că, chiar când am dobândit un răgaz din partea trupului și ne-am întoarce către cercetarea unui lucru cât de mic, trupul se năpustește deodată asupra noastră în mijlocul cercetărilor, ne tulbură din adînc, ne zdruncină și ne lovește atît de tare, că nu mai sîntem în stare din această pricină să deosebim unde este adevărul. Rămîne astfel dovedit pentru noi că, dacă vrem să cunoaștem vreodată ceva în chip neîntînat, trebuie să ne lepădăm de trup și să cercetăm cu sufletul însuși lucrurile, ele însele. Pe cît se pare însă, noi nu vom dobîndi cu adevărat lucrul pe care-l dorim și de care zicem că sîntem îndrăgostiți - înțelepciunea- decît după ce vom fi murit, nu însă cît sîntem încă în viață. Așa ne spune rațiunea. Dacă împreună cu trupul nu-i cu putință să cunoaștem nimic neîntînat, atunci din două lucruri unul: sau cunoștința nu se dobîndește nicăieri, sau numai după moarte; mai înainte însă nu, fiindcă numai după moarte sufletul va fi despărțit de trup, numai atunci el rămîne singur cu sine însuși. Tot ce putem face în timpul vieții, pare-se, ca să ne apropiem de cunoaștere cît mai mult, este să rupem orice legătură cu trupul și să n-avem nimic de împărțit cu el; nimic afară de necesitatea de neînlăturat. Să ne ferim de pîngărirea pe care ne-o poate aduce natura lui și să ne păstrăm curați în această privință, pînă ce Zeul însuși ne va dezlega. Curați astfel și desprinși de nechibzuința trupului, vom putea fi, după toate probabilitățile, împreună cu ființe de același fel și vom cunoaște prin noi înșine tot ce-i fără de amestec. Poate că acesta-i adevărul: „celui ce nu-i curat nu i se cade să se atingă de ce este curat”.

Așa ceva, Simmias, socotesc că trebuie să-și spună unii altora și să chibzuiască toți cei care sînt cu adevărat iubitori ai învățăturii. Tu nu gîndești la fel?

- La fel, Socrate, în totul.

- Bine, prietene, dacă acestea-s adevărate, zice Socrate, o

mare speranță mă însufletește la gândul că am s-ajung în locul spre care pornesc. Numai acolo voi putea dobîndi îndeajuns lucrul pentru care atîta m-am frămîntat în trecerea prin această viață, dacă el poate fi dobîndit undeva! Astfel, călătoria orînduită mie în acest moment o voi face călăuzit de-o bună speranță, lucru ce se întîmplă oricărui om care se crede pregătit și curățat, oarecum în oușet.

- Așa este, zise Simmias.

- Oare această curățire nu-i cumva ce spuneam adineauri: despărțirea cît mai mult a sufletului de trup și deprinderea lui de a se concentra în sine, de a se retrage peste tot din trup și de a trăi - cît cu puțință - și în ceasul de acum și mai tîrziu, el singur, cu sine însuși, dezlegat ca de niște lanțuri ale trupului?

- Așa este, zise.

- Dar bine, oare asta nu-i tocmai ceea ce numim moarte, adică dezlegarea sufletului de corp și despărțirea lor?

- Ba da, întru totul.

- O astfel de desprindere însă, cum spuneam, n-o doresc mereu, îndeosebi cei cu adevărat filosofi și numai ei? Si nu-i tocmai grija de căpetenie a filosofilor desprinderea și separarea sufletului de corp și păstrarea lui separat?

- Se pare.

- Bine, dar atunci n-ar fi - precum am zis și la început - un lucru de rîs ca omul să se pregătească în cursul vieții printr-un mod de trai cît mai vecin cu moartea, iar la urmă, cînd aceasta sosește, el să se revolte?

- De rîs ar fi, cum altfel?

- Este un fapt așadar, Simmias - zise Soorate - că adevărații filosofi se deprind a muri; că pentru dinșii, mai mult decît pentru orice om, moartea nu-i de temut. Căci vezi-o și din cele ce urmează. Dacă ei s-au lepădat de trup în tot chipul și doresc să-și păstreze sufletul, singur și neatîrnat; și dacă totuși, cînd vine moartea, ei se înapăimîntă și se supără foarte, nu-i oare total lipsit de ra-

țiune să plece fără bucurie acolo unde sperau să întâlnească ce-au dorit mai mult în viață - înțelepciunea și dezlegarea de acest trup, de care se lepădau? Cum? Când le-au murit prieteni iubiți, femei și copii, mulți au ținut să coboare împreună cu aceia de bunăvoie, în lăcașul lui Hades, mînați numai de speranța că acolo îi vor revădea și se-înțelege, că vor fi împreună cu cei doriți; iar unul care iubeghe cu adevărat înțelepciunea și care a căpătat speranțe puternice că n-o va găsi aiurea, sub un chip potrivit, decît în Hades, unul ca acesta se va supăra în fața morții și nu se va duce acolo cu plăcere?

Nu, prietene, cel puțin nu trebuie s-o credem, dacă în adevăr avem a face cu un filosof. Cel puțin pentru el trebuie să fie lucru sigur că nicăieri aiurea nu-i este cu putință să întâlnească adevărata-înțelepciune. Si dacă lucrul este așa, n-ar fi, cum spuneam adineauri, o mare lipsă de rațiune să se teamă de moarte un astfel de om?

PARTEA A DOUA

Kebes pune problema supraviețuirii sufletului

Cînd Socrate spuse acestea, Kebes luă cuvîntul, zicînd:

- Socrate, multe din cîte-ai spus îmi par drepte; dar cele despre suflet întîmpină printre oameni o mare neîncredere. Ei se tem de obicei că, odată ce sufletul se desprinde de trup, nu mai există nicăieri, ci, chiar în ziua cînd moare un om, sufletul lui se destramă și piere; îndată ce se desface de trup și iese din el, întocmai că o suflare sau ca un abur, se destramă și nu mai are ființă nicăieri. Firește, dacă într-un fel sufletul ar avea o ființă în sine, el s-ar reculege și s-ar putea dezrăra de toate acele neajunsuri, despre care ne-ai vorbit adineauri; în acest caz, ce mare și frumoasă nădejde am avea, Socrate, că cele ce ne-ai spus sînt și adevărate. Dar tocmai aceasta ar avea poate nevoie de o întemeiere și crezare mai largă; anume că sufletul există și după ce omul moare; că și atunci el are o anumită putere și gîndire.

- Adevăr grăiești, Kebes, zise Socrate. Dar ce să facem? Vrei să discutăm aceste lucruri, spre a vedea dacă sînt sau nu așa?

- Cit despre mine, zise Kebes, cu plăcere aş vrea să-ţi aud părerea în această privinţă.

- Nu cred, zise Socrate, cel puţin în această împrejurare că, auzindu-mă cineva, chiar vreun autor de comedii, ar putea spune că vorbesc fără rost, sau despre lucruri ce nu mă privesc.

Să cercetăm deci, dacă vrei, mai cu de-amănuntul.

Argumentul potrivnicelor Să privim lucrul mai întâi din următoarea latură: oare sufletele oamenilor ce-au murit mai există în lumea lui Hades, sau nu? Este o vechi credinţă, de care ne aducem aminte, potrivit căreia sufletele plecate de aici există dincolo; apoi, ele se întorc aci, nascându-se din lumea celor morţi. Dacă lucrul este aşa, dacă cei vii renasc din sânul celor moarte, atunci unde ar putea sta sufletele noastre decât acolo? De n-ar subzista, n-ar putea reveni, şi asta ar fi o dovadă mulţumitoare cum că sufletele subzistă, dacă în fapt ar fi vădit că de nicăieri aiurea nu se nasc cei vii decât din lumea celor morţi. Dar dacă asta nu e sigur, atunci e nevoie de o altă cercetare.

Fără îndoială, spuse Kebes.

Dezvoltarea principiului - Nu numai la oameni, urmă Socrate, trebuie să cercetezi acest lucru, de vrei să-nţelegi mai uşor, dar şi la celelalte vieţuitoare, ca şi la plante şi, într-un cuvânt, la tot ce are parte de naştere; trebuie să vedem dacă toate câte se nasc se ivesc în acelaşi chip, adică din contrariile lor; bineînţeles, vorbim de cele ce au contrarii, cum este frumosul faţă de urât, dreptul faţă de nedrept, şi aşa mai departe cu mii de realităţi. Să cercetăm deci următorul fapt: oare există o necesitate potrivit căreia toate câte au contrarii nu se pot naşte de nicăieri decât din propriul lor contrariu? De pildă: când un lucru se măreşte, fost-a el cu necesitate mai mic, pentru ca în urmă să se facă mai mare?

- Da.

- Dar şi când s-a micşorat, fost-a el cu necesitate mai mare,

pentru ca în urmă să se facă mai mic?

- Nici vorbă, zise Kebes.

- De asemeni, mai slabul nu provine cumva din ce-a fost mai tare? Mai iutele din ce-a fost mai încet?

- Fără îndoială.

- Dar ce? Când un lucru se înrăutățește, n-a fost mai bun? Când altul se face drept, n-a fost mai nedrept?

- Cum de nu?

- Așadar, zise Socrate, acum este sigur că toate se nasc în acest chip: contrariile din propriile lor contrarii?

- Foarte sigur.

- Dar nu mai este ceva? Nu-i în acestea și ceva care stă la mijloc, între toate cele contrarii luate două câte două? Nu sînt și două nașteri: unul de la starea dintii spre cea din urmă, altul de la cea din urmă spre cea dintii? Între starea lucrului cînd e mai mare și starea lui cînd e mai mic nu este ce numim micșorare și creștere?

- Da, mărturisi Kebes.

- Nu este la fel și cu procesul de descompunere și compunere, de răcire, încălzuire, și cîte mai sînt, pentru care uneori nici n-avem termeni speciali, dar care în fapt sînt pretutindeni neapărat așa? Nu se nasc toate lucrurile unele dintr-altele și nu sînt între ele două treceri reciproce, a unora către celelalte?

- Desigur.

Teoria contrariilor aplicată - Dar, reluă Socrate, faptul de-a viețui i n-ar un contrar, precum starea de ve-

ghe își are somnul?

- Nici vorbă că da.

- Care?

- Faptul de-a muri, răspunse Kebes.

- Atunci acestea două, dacă sînt potrivnice, nu se nasc una dintr-alta? Si nu sînt între ele două procese de trecere de la una spre cealaltă?

- Cum de nu?

- Iată, zise Socrate, voi lămurii eu pe una dintre acele perechi de contrarii, despre care am vorbit; o voi lămurii atât în sine cât și în trecerile de la un contrar spre celălalt; tu însă câtă să-mi lămurești pe o a doua. Vreau să vorbesc de somn pe de o parte, de starea de veghe pe de alta. Zic că din somn izvorăște starea de veghe și din veghe starea de somn; că între ele sînt clipele de trecere; ațipirea de o parte, de alta trezirea. Este aceasta și pentru tine, zise el, destul de lămurit sau nu?

- Foarte lămurit.

- Spune-mi acum și tu mie la fel, zise el, asupra vieții și morții. Crezi că faptul de-a trăi e potrivit celui de-a fi mort?

- Cred.

- Dar că se nasc unul dintr-altul?

- Si aceasta.

- Ce provine din ce este viu?

- Ce este mort, zise.

- Dar din ceea ce este mort? spuse acesta.

- Sînt nevoit să recunosc: ceea ce-i viu.

- Prin urmare, Kebes, înseamnă că din cele moarte se nasc cele vii și cei cu viață.

- Așa se pare, zise.

- Prin urmare sufletele noastre există în lumea lui Hades?

- Se pare.

- Dar în privința trecerilor dintre viață și moarte? Oare cel puțin una dintre ele nu este sigură? În adevăr, este sau nu lămurit faptul de a muri?

- Desigur, zise Kebes.

- Ce avem acum de făcut? urmă Socrate. Nu vom încuviința că există și trecerea potrivnică? Să fie natura în acest punct descumpănită? Nu trebuie să acordăm și faptului de a muri o anumită trecere contrară?

- Cu totul necesar, zise.

- Ce potrivit îi dăm?

- Revenirea la viață.

- Revenirea la viață, zise Socrate, dacă în adevăr are loc, nu este oare tocmai ivirea din morți a celor vii?

- Desigur.

- Putem așadar recunoaște și acest lucru, că cei vii întru nimic mai puțin provin din cei morți, pe cît cei morți din cei vii. Acesta fiind faptul, ne este îndeajuns dovedit că sufletele celor morți neapărat există într-un loc de unde iarăși să se poată ivi.

- Si eu găsesc, Socrate, că e necesară o astfel de încheiere, din cele recunoscute mai înainte.

- Vezi acum, Kebes, zise Socrate, că nu pe nedrept am recunoscut împreună cele de mai sus; cel puțin așa mi se pare. Căci dacă n-am încuviința treceri reciproce și neîntrerupte ale contrariilor, mergînd ea într-un cerc; dacă am zice că este numai o trecere simplă, de la un contrariu spre celălalt, și nu am admite întoarcerea către cel dintîi, nici calea întoarsă, fii sigur că, odată cu moartea tuturor, toate ar primi o aceeași înfățișare; ar ajunge în aceeași stare, și toate ar înceta să se mai ivească.

- Cum asta?

- Nu-i greu, zise Socrate, să înțelegi ce zic. Căci iată: dacă ar fi numai cădere în somn și n-ai încuviința că există și o trezire a ceea ce este adormit, toate ale naturii s-ar curma într-o zi; iar adormirea lui Andymion ar fi o vorbă goală, nici nu s-ar băga de seamă, prin faptul că toate celelalte ar fi suferit același lucru, adică s-ar fi cufundat toate într-un somn adînc. La fel, dacă toate s-ar amesteca fără să se și deosebească, vorba lui Anaxagoras ar deveni îndată realitate:

"Toate lucrurile erau laolaltă..."

Nu astfel, iubite Kebes, s-ar întimpla dac-ar muri tot ce se bucură de viață și dacă, odată murind, ar rămîne în această stare și n-ar mai reînvia. Oare n-ar urma cu necesitate că, murind toate, le va stăpîni moartea, iar viața va dispărea cu desăvîrșire? Căci dacă din cele moarte nu se nasc cele vii și dacă cele vii mor mereu, ce mij-

loc este de a nu se pomeni totul într-o zi cufundat în moarte?

- Nici unul, zise Kebes. Cred, Socrate, că tot ce-ai spus este adevărat.

- Si eu cred, Kebes, că mai presus de orice altă dezlegare trebuie s-o primim pe aceasta: cred că nu sîntem înșelați recunoscînd că există, în realitate, și revenire la viață și ivire a celor vii din cele moarte, că sufletele celor ce au murit au ființă și că pentru sufletele bune va fi mai bine, însă mai rău pentru cele rele.

Idem, Fedon, în vol. Dialoguri, București,
ed. cit. p. 330-336, 338-343

Dar mai există și capacitatea de înțelegere și sagacitatea, datorită cărora îi numim pe cei ce le posedă oameni cu spirit viu și pătrunzător. Ele nu se confundă nici cu știința în general sau cu opinia (altfel toți oamenii ar fi inteligenți), nici cu o știință specială (cum ar fi medicina, care se ocupă de sănătate, sau geometria, care se ocupă de mărimi); căci înțelegerea nu are ca obiect nici lucrurile eterne și imobile, nici pe cele supuse devenirii, ci pe cele care pot fi obiect al îndoielii și deliberării. Obiectul ei este deci același cu cel al înțelepciunii practice, fără însă ca înțelegerea și înțelepciunea practică să fie identice. Înțelepciunea practică are un caracter imperativ (scopul ei fiind de a decide ce trebuie făcut și ce nu), pe cînd capacitatea de înțelegere se limitează la a judeca (înțelegerea este, de fapt, același lucru cu sagacitatea, omul inteligent fiind un om cu spirit pătrunzător).

Dar înțelegerea nu constă în a poseda, nici în a dobîndi înțelepciunea practică. Dimpotrivă, la fel cum, făcînd uz de știință, spunem „a înțelege” cu sensul de „a învăța”, tot astfel, făcînd uz de opinie, ceea ce numim „a înțelege” înseamnă a judeca spusele cuiva în domeniul ce ține de înțelepciunea practică, și a le judeca în mod corect; căci bine și corect înseamnă același lucru. Si termenul de „înțelegere” pe care-l utilizăm pentru a desemna calitatea oamenilor cu spirit pătrunzător provine de la această „înțelegere” aplicată la știință, unde adesea cuvîntul „a învăța” este luat în

sensul de „a înțelege”.

XI

Ceea ce numim spirit de discernămint, calitate datorită căreia spunem despre cei ce o posedă că sînt oameni cu judecată și spirit larg, este capacitatea de a judeca corect echitabilul. Ca dovadă, spunem că omul echitabil este mai mult decît orice înclinat spre toleranță și că a fi echitabil echivalează în unele cazuri cu a manifesta un spirit tolerant. Spiritul tolerant este deci facultatea de a judeca corect ceea ce este echitabil; dar a judeca corect înseamnă a considera echitabil ceea ce este cu adevărat.

Toate aceste dispoziții habituale converg, cum este de la sine înțeles, spre același lucru. În fond, discernămintul, capacitatea de înțelegere, înțelepciunea practică și intuiția intelectuală le atribuim aceluiași oameni, cînd spunem despre ei că au atins vîrsta discernămintului și intuiției intelectuale, a înțelepciunii practice și a capacității de înțelegere: „Căci toate aceste facultăți au ca obiect termenii ultimi, adică domeniul cazurilor particulare; și a fi capabil să judeci ceea ce intră în domeniul înțelepciunii practice înseamnă a fi, în același timp, capabil de înțelegere, bunăvoință și spirit tolerant, actele echitabile constituind o trăsătură comună tuturor oamenilor de bine în relațiile lor cu alții. De altfel, orice obiect al acțiunii intră în domeniul particularului și al termenilor ultimi, acestea fiind lucrurile pe care trebuie să le cunoască și posesorul înțelepciunii practice; or, domeniul înțelegerii și discernămintului îl constituie obiectele acțiunii, iar aceștia sînt termenii ultimi.

Intelectul, la rîndul lui, are ca obiect termenii extremi în ambele sensuri (căci atît termenii primi cît și cei ultimi țin de domeniul intelectului și nu de cel al gândirii discursive); pe de o parte, el sesizează, prin demonstrație, termenii imobili și primi; pe de alta, în ordinea practicii, sesizează termenul ultim și contingent, adică premisa minoră. Aceasta din urmă este ea însăși principiu, și anume principiu final, căci individualul constituie punctul de plecare

pentru atingerea universalului. Pentru perceperea individualului est deci necesar un simț, iar acest simț este intelectul.

De aceea, intelectul practic este în același timp și principiu și scop: căci același lucruri de la care pornesc demonstrațiile constituie și obiectul concluziilor lor.

Acesta este și motivul pentru care calitățile despre care am vorbit mai sus trec drept naturale: nimeni nu este înțelept de la natură dar natura este cea care ne înzestrează cu spirit de discernămint, cu pacitate de înțelegere sau intuiție. Ca dovadă, credem că aceste calități sînt asociate unor anumite cîrste, că unei anumite vîrste îi corespund de pildă intuiția și discernămintul, ceea ce presupune că natura este obîrșia lor.

În consecință, așa nedemonstrabile cum sînt, afirmațiile și opiniile oamenilor cu experiență, ale bătrînilor sau ale celor ce cugetă cu înțelepciune, trebuie luate în seamă nu mai puțin decît demonstrațiile, pentru că experiența le-a dat un ochi sigur, cu care văd corect lucrurile.

Am stabilit deci, în cele de mai sus, natura înțelepciunii practice și pe cea a înțelepciunii speculative, obiectul fiecăreia dintre ele, precum și faptul că fiecare este virtutea unei alte părți a sufletului.

Aristotel, Etica nicomahică, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1988, p. 140-148

Dintre corpurile naturale, unele au viață iar altele n-au. Numim viață capacitatea de hrănire prin sine, de creștere și în fine de micșorare de la sine. Așadar, fiecare corp natural, care participă la viață, se poate considera drept substanță și anume o substanță compusă „organizată”. Deoarece însă, corpul este și ceva anumit, înzestrat cu viață, corpul nu poate fi considerat suflet. Căci corpul nu este din acelea ce se anunță despre un subiect „ca sufletul”, ci mai curînd este el însuși substrat și materie. Sufletul este deci cu necesitate, o substanță în sensul de specie a unui corp natural ca potență. Însă substanța este o entelechie „realitate în act”;

așadar, sufletul este realitatea în act a unui astfel de corp. Această entelehie se zice în două sensuri: una cum ar fi știința, și alta cum ar fi contemplarea. Dar e/ existent că sufletul este ca o știință. Căci tocmai în cadrul existenței sufletului se desfășoară și somnul și veghea, iar veghea corespunde cu contemplarea, pe cînd somnul cu posedarea științei, însă nu în act. Este însă anterioară ca naștere la același subiect, știința. De aceea sufletul este primordiala entelehie „realitate în act” a unui corp natural care posedă viața ca potență. De acest fel poate fi numai un corp înzestrat cu organe. Organe mai sînt și părțile plantelor, însă cu totul simple, cum e frunza apărătoare pentru coaja fructului, iar coaja fructului pentru fruct. Rădăcinile sînt corespunzătoare gurii, căci ambele sug hrana. Dacă însă trebuie să rostim o definiție generală despre orice fel de suflet, urmează că el este realitatea în act primordială a unui corp natural, înzestrat cu organe. De aceea nici nu e nevoie să cercetăm dacă sufletul și corpul alcătuiesc o unitate, precum nu cercetăm dacă ceara e una cu chipul imprimat în ea și nici în genere despre materia oricărui lucru, și a cui materie este. Căci deși se zice în multe sensuri „unul” și „a exista”, principalul lor sens este realitatea în act - „entelehia”.

Am spus deci, în general, ce este sufletul. Este o substanță anume cea potrivită cu rațiunea de a fi a lucrului. Aceasta înseamnă că este esență pentru un corp anumit întocmai cum, dacă, de pildă, o unealtă ar fi un corp natural, să zicem o secure. Esența ei ca secure ar fi tocmai substanța ei, iar sufletul ar fi aceasta. Dacă însă substanța „formală” ar fi separată de secure, n-ar mai fi secure, decît numai prin omonimie. Dar acum „secura” e secure. Căci sufletul nu este esența și rațiunea de a fi a unui corp artificial de acest fel, ci a unui corp natural anumit, care cuprinde în sine principiul mișcării ca și pe al stării pe loc. (...) Ceea ce se petrece cu un membru al corpului trebuie să se considere pentru întreg corpul unui viețuitor. Căci așa cum se raportează partea la parte, la fel și întreaga simțire se raportează la întregul corp dotat cu simțire,

întrucît el este așa constituit. Însă nu corpul care și-a lepădat sufletul este virtual de așa fel încît să trăiască, ci numai acela care îl are în sine. În sămînța și fructul sînt virtual un anumit corp. Așadar, întocmai ca actul tăierii securii și vederea în act, tot așa și veghea este o realitate în act, pe cînd sufletul este întocmai văzul și potența organului. În schimb corpul este ceea ce există ca potență. Și după cum ochiul este pupila împreună cu funcția văzului, tot așa aici sufletul și corpul sînt împreună o ființă vie..

Totuși reprezentarea e altceva decît simțirea și gîndirea, dar ea însăși nu ia naștere fără senzație, și iar fără ea „reprezentarea” nu există supoziție. Este evident că cugetarea nu e identică cu supoziția. Căci această afecție „reprezentarea” stă în puterea noastră cînd voim (ea constă, în adevăr, în a-și construi o imagine în fața ochilor, ca unii care făuresc și pun chipuri pentru locurile memoriale), dar a ne forma o opinie nu stă în voința noastră, fiindcă se impune ca o necesitate sau să ne înșelăm sau să adevărim. Apoi, cînd ne formăm părerea că ceva e grozav sau înfricoșător, îndată simțim un fior, și tot așa atunci cînd prindem curaj. Însă în cazul reprezentării ne comportăm întocmai ca niște spectatori care văd în tablou imagini înspăimîntătoare sau încurajatoare. Există însă și diferite modalități ale supoziției înseși, ca: știința, opinia și chibzuința, ca și contrariile acestora; despre deosebiriile dintre ele mă voi ocupa în alt studiu.

Cît privește cugetarea, întrucît e diferită de senzație și pe de altă parte se crede că de ea depinde atît reprezentarea cît și supoziția, trebuie să cercetăm mai întîi despre reprezentare, ca s-o definim, și apoi despre cealaltă „despre supoziție”.

Dacă în adevăr reprezentarea este facultatea despre care spunem că face să se nască în noi o imagine și nu vorbim prin metaforă, ea este o potență din acestea sau o dispoziție „permanentă” prin care noi discernem și adevărim, dar și putem greși. De același fel

sînt: simțirea, opinia, știința, intelectul. Dar că ea nu e senzație, e evident din cele următoare. De bună seamă, senzația este sau o potență sau un act, cum e potența văzului față de vederea însăși, dar e clar că reprezentarea are loc și fără participarea vreunuia din aceștia doi factori, ca de pildă în vise. Apoi senzația este totdeauna prezentă, pe cînd reprezentarea nu. Dacă însă în act ele ar fi un fenomen identic, reprezentarea ar aparține tuturor viețuitoarelor. Dar se pare că nu. De pildă: se admite despre furnici sau despre albină, dar nu și despre vierme. Apoi senzațiile sînt totdeauna reale, pe cînd cele mai multe reprezentări se nasc false. Apoi nu spunem, cînd resimțim corect, un obiect simțit, că "acesta ne apare ca un om", ci mai curînd cînd "nu-l percepem precis" (atunci desigur, perceperea poate fi sau reală sau falsă). Mai amintim ce spuneam mai sus, că viziuni au și cei cu ochii închiși. Cu toate acestea nici o reprezentare nu va fi dintre cele care oglindesc totdeauna realității, cum e știința sau intelectul, căci există și reprezentare falsă. (...)

4. Intelectul comparat cu simțirea

4. Despre latura sufletului prin care sufletul cunoaște și chib-zulește, fie că e separabilă fie că nu e separabilă pe bază de mărime ci numai rațional, trebuie să cercetăm ce particularitate are ea și cum e posibil să ia naștere cugetarea. În adevăr, dacă cugetarea este asemănătoare cu simțirea, atunci sau suferă o afecțiune din partea obiectului gîndit, sau este altceva cu o astfel de calitate. Așadar, el trebuie să fie ceva neafectat, dar primitiv de o formă și să fie acea formă ca potență, dar nu forma însăși, și să se comporte precum o face organul senzitiv față de obiectele percepute, tot așa și intelectul față de obiectele inteligibile. Așadar, întrucît el le cugetă pe toate, e necesar să fie neamestecat, cum zice Anaxagoras, pentru a domina, adică pentru a cunoaște. Căci el împiedică și oprește ivirea oricărui fenomen lăaturalnic și intermitent, ca fiind străin și i se opune. Așadar, natura lui nu este altceva decît totmai aceasta de a fi potențial. Deci ceea ce e numit intelect în "sînul" sufletului

(numesc intelect factorul prin care sufletul gîndește și concepe) ca fiind în act, nu este nimic din cele reale înainte de a cugeta. De aceea se și crede pe drept că el nu e amestecat „nu se confundă” cu corpul. Căci, în acest caz, ar deveni o anumită calitate, ar fi rece sau cald, poate chiar ar fi un organ, comparabil cu organul senzitiv. Dar acum nu este nici unul. Bine, desigur, zic unii, că sufletul este locul formelor gîndirii „ideilor”, totuși nu sufletul în întregul său ar conține cormele, ci numai sufletul intelectual, nu în act, ci ca potență. Dar, că nu e identică inafectibilitatea organului senzitiv cu cea a intelectului, e evident dacă ne referim la organele senzitive și la procesul de simțire. Căci simțirea, în cazul prea marii intensități a obiectului sensibil, nu poate percepe ca de pildă un sunet în cazul sunetelor prea puternice, și tot așa în cazul unor culori sau mirosuri prea intense, nu poate nici vedea nici mirosi. Dar intelectul, dacă e în stare să-și îndrepte forța intelectuală spre un obiect inteligibil intens, gîndește tot așa de bine noțiuni mai slabe, ba chiar mai mult. În adevăr, organul senzitiv nu poate ființa fără corp, pe cînd intelectul e separat. Cînd însă intelectul se identifică cu fiecare obiect inteligibil, cum se apune despre cel ce cunoaște care este în act (iar aceasta se întîmplă ori de cîte ori el poate să cugete în act prin sine însuși), chiar și atunci el e oarecum în potență, totuși nu la fel ca înainte de a învăța sau de a descoperi ceva; iar atunci el poate să se cugete și pe sine.

Deoarece mărimea este altceva decît esența de mărime, precum și apa e altceva decît esența apei, (la fel și în multe alte cazuri, deși nu în toate, căci la unele este identitate), intelectul discerne esența de carne de carnea însăși, sau printr-o altă „înfățișare a cărnii” sau în alt mod. Căci carnea nu există fără materie, ci ea și cum am zice „cîrnia”, adică acest aspect în ceva dat. Așadar, cu ajutorul facultății senzitive el discerne caldul de rece ca și pe toate cele a căror rațiune de a fi e carnea. Însă el discerne esența de carne printr-o altă funcție aparte care sau e separată, sau este în felul în care se raportează linia frîntă la ea însăși, cînd va fi fost întinsă.

Însă esența sa, dacă esența a ce e drept e altceva decît obiectul drept, revine altcuiva „altei facultăți”. Căci admitem o dualitate. Deci „intelectul” discerne printr-o altă facultate sau printr-o comportare diferită. În genere, deci, după cum obiectele cunoașterii sînt despărțite de materie, tot așa se diferențiază cele privitoare la intelect.

Dar cineva ar întreba: dacă intelectul e simplu și inafectabil, și nu are nimic comun cu altceva, după spusa lui Anaxagoras, cum va cugeta el, dacă cugetarea este un mod de suferire? Căci în măsura în care există ceva comun la două lucruri, un factor se dovedește că lucrează, celălalt că suferă. Se mai pune întrebarea dacă intelectul este însuși inteligibil. Căci intelectul sau va reveni altor lucruri în cazul cînd nu e unic ca specie, sau va fi combinat cu ceva străin care-l face inteligibil ca și pe celelalte obiecte.

Sau, poate că afecțiunea considerată ca fenomen comun „tuturor celorlalte”, a fost analizată mai sus, în sensul că intelectul este asemenea ca potență însăși lucrurile inteligibile, deși în act „entelehic” nu e nimic din ele pînă nu va cugeta. El există ca potență întotdeauna ca o tablă pe care nimic nu stă scris în act; aceasta se petrece cu intelectul. Si el este inteligibil ca și lucrurile inteligibile. În adevăr, la cele nemateriale este identitate între factorul gînditor și obiectul gîndit. Căci între știința teoretică și obiectul ei, astfel înșușit, există o identitate. Se impune, însă, să mai cercetăm cauza pentru care cugetarea nu e permanentă. În schimb, cu privire la lucrurile care conțin materie, fiecare dintre inteligibile există numai ca potență. Așadar, acestora nu le va aparține intelectul (căci intelectul este facultatea nematerială a unor astfel de lucruri), pe cînd intelectului îi va aparține orice lucru inteligibil „inteligibilitatea”.

Intelectul activ

5. (Deoarece, după cum în tot ce există în natură se află de o parte ceva ca materie pentru fiecare gen - iar ea este totdeauna ceea ce există ca potență a tuturor care aparțin unui gen - iar de altă

parte există un al doilea factor causal și creator prin care se săvîrșesc toate, precum se comportă arta față de materialul ei, e necesar ca și în suflet să ființeze aceste diferențe. De aceea, de o parte există un intelect de așa natură încît să devină toate, iar de altă parte un altul, prin care se îndeplinesc toate întocmai ca o stare „permanentă” cum este lumina. Căci, într-un anumit fel, și lumina face culorile existente ca potența să devină culori în act. Iar acest intelect este separat, neafectabil și neamestecat, fiind prin natura sa act, „activitatea reală”. Căci totdeauna factorul activ este superior celui supus afecțiunii și totodată principiul dominant asupra materiei).

(Există identitate între știința în act și obiectul ei. În schimb, cea virtuală, este anterioară în timp în fiecare individ, dar considerată în general nu este anterioară în timp). Totuși, cît odată gîndește, iar altă dată nu gîndește. „Însă” separat fiind el este numai ceea ce în realitate este, și numai ca stare este el nemuritor și veșnic. Noi nu avem memorie „cu intelectul activ” deoarece el este neafectabil pe cînd intelectul afectabil „pasiv” este pieritor și fără el „ființa gînditoare” nu cugetă nimic.

Aristotel, Despre suflet, București, Edit. științifică, 1969, p.49-51, 87-88, 90-93.

Fiindcă s-a dovedit înăjunis de bine că fiecare individ își este drag sine, trebuie să înțelegem ce anume este natura omului. Acesta este scopul nostru. Este clar că omul constă din corp și suflet, iar sufletul ocupă primul loc, corpul pe al doilea. Apoi mai constatăm că trupul omului este altfel format încît este superior trupului celorlalte viețuitoare și că sufletul are o asemenea structură încît este înzestrat cu simțuri și totodată cu o minte superioară; lui i se supune natura omului, iar în el strălăuiește forța extraordinară a rațiunii, a cunoașterii, a științei și a tuturor virtuților. În privința părților corpului, însemnătatea lor nu se poate compara cu aceea a părților sufletului și totodată pot fi mai ușor cunoscute. Să începem deci cu ele. Așadar, părțile corpului

nostru și întreaga sa înțelegere, conformație și statură dovedesc
cît de potrivite sînt ele cu natura și se înțelege clar că fruntea,
ochii, urechile și celelalte părți sînt intru totul potrivite omu-
lui. Dar de bună seamă este necesar ca ele să fie sănătoase și vi-
guroase, pentru ca mișcările și uzul lor să fie firești, să nu le
lipsească nimic și să nu fie bolnava sau slăbite în vreun fel; acea-
ta este dorința naturii. Există o anumită funcție a corpului datorită
căreia mișcarea și ținuta se conformează naturii. Orice pregătire
în această privință, orice distorsiune sau suiere în ținută și ori-
ce mișcare diformă, de exemplu umblatul în alini sau mersul nu în
față, ci cel de-îndărătăle, creează impresia că omul se evită pe
sine și că urăște natura distrugîndu-l pe omul din sine. De aceea
și anumite poziții în ședere, anumite mișcări unduoase și moi pro-
pria samenilor obraznici sau efeminați sînt contrare naturii; chiar
dacă sînt rezultatul unui viciu sufleteș, avem totuși impresia
că schimbarea din natura omului se reflectă în corp. De aceea, dim-
potrivă, ținuta măsurată și echilibrată, tendințele și uzul corpu-
lui pot fi conforme cu natura. Sufletul nu trebuie să se mulțumească
cu simpla existență, ci trebuie să fie într-un anumit fel, adică
să fie integru în toate părțile sale și să posede toate virtuțile.
Fiecare simț are virtuțile sale, pentru ca nici un simț să nu fie
implicat să-și îndeplinească funcția de a percepe repede și ușor
ceea ce îi este oferit. Dar virtuțile sufletului și ale celei mai
importante părți a sufletului, adică a minții, sînt numeroase, dar
se impart în două categorii, una le cuprinde pe cele înnăscute prin
natura, numite nevoluntare, cealaltă pe cele care depind de voință,
adică virtuțile propriu-zise, și constituie cea mai strălucită par-
te a gloriei sufletului. Din prima categorie face parte capacitatea
de a învăța și memoria, desemnate cu termenul de daruri naturale,
iar cei care le posedă sînt considerați a fi înzestrați de natură.
Cealaltă categorie cuprinde marile și adevăratele virtuți, numite de
noi voluntare, de exemplu prudența, temperanța, curajul, dreptatea
și celelalte de felul acesta.

Iată, pe scurt, ce trebuie spus despre corp și suflet. Am văzut în lumină necesitățile naturii umane. Prin urmare, fiindcă ne iubim pe noi înșine și vrem ca totul să fie desăvârșit în sufletul și în corpul nostru, rezultă clar că sufletul și corpul ne sînt dragi pentru ele însele în sine ~~și~~ au o importanță covârșitoare în realizarea virtuții cerșite. Cine și-a propus să se conserve trebuie să iubească aceste părți, cu atât mai mult pe măsură ce se desăvârșesc și sînt lăudabile în cadrul categoriei lor. Viața care se desăvârșește în virtuțile sufletului și ale corpului este de dorit, iar binele suprem se confundă cu ea, de vreme ce acest bine trebuie să constă din lucrurilor deosebite de a fi dorite. După ce am înțeles aceasta, nimeni nu se poate îndoi că din moment ce oamenii se iubesc instinctiv pe ei înșiși în sine înseamnă că și părțile corpului și ale sufletului, mișcările și stările lor sînt cultivate în virtutea dragostei pentru ele și dorite în sine. Prin urmare se poate presupune că trebuie să dorim mai ales acele părți din noi care sînt cele mai adecvate persoanei noastre, pentru că virtutea tuturor părților celor mai bune, deosebite de a fi dorite în sine, să fie dorită în primul rînd. Așa se face că virtutea sufletului este mai presus de virtutea corpului și că virtuțile nevoluntare sînt mai prețioase de cele voluntare care se numesc virtuți propriu-zise și sînt cu mult superioare celorlalte fiindcă se nasc din rațiune, lucrul cel mai divin din om. Căci pentru toate lucrurile create și ocrotite de natură care sînt lipsite de suflet sau nu departe de această stare binele suprem se află în corp. Astrei se poate spune pe bună dreptate că corpului i-a fost dat sufletul în chip de sare, pentru că trupul să nu putrezească. În unele animale se află ceva asemănător cu virtutea, exemplu în leu, cîine, cal; la ele se pot observa anumite mișcări, nu numai trupești, ca la porc, ci și parțial și sufletesti. Însă la om elementul cel mai important este sufletul, iar în cadrul sufletului rațiunea; rațiunea este izvorul virtuții definite drept rațiunea desăvârșită, pe care trebuie s-o avem mereu în vedere.

Cicero, Despre supremul bine și sup-leul rău, București,

Raționamente în număr de 15, conform lui Plotin:

1. Inteligibilul prim nu este în afara intelectului prim.
2. Sufletul nu coboară cu totul când coboară.
3. Viața este nemuritoare în toate.
4. Sufletul care a păcătuit, fie într-un trup pămîntesc, fie într-unul ceresc, duce o viață de animal după moarte.
5. Sufletul irațional este spectral sufletului rațional, depinzînd de acesta precum lumina de soare.
6. Ființa, viața și intelectul se întîlnesc laolaltă în același.
7. Fericirea ultimă a omului este cînd intelectul nostru particular se conjugă din plin cu intelectul total și prim.
8. Virtuțile civile nu trebuie numite în mod singlu virtuți.
9. Asimilarea la cele divine nu are loc prin virtuțile sufletului (nici chiar ale celui purificat) decît într-un mod bine ordonat.
10. În rațiune, asemănările lucrurilor sînt specii, în intelect însă sînt ființele însele.
- 11./20/ Chiar primele mișcări ale unei virtuți aleite trebuie retezate
12. Se spune în mod impropriu că intelectul cercetează ideile sau le observă.
13. Cele ce sînt necesare vieții noastre pot fi numite necesare, dar nu bune.
14. După cum fericirea accidentală nu este urmată de pedeapsă, tot astfel fericirea substanțială, datorită absenței pedepsei, nu numai că nu se pierde, ci se consolidează.
15. Omul care a ajuns deja la fericire nu va mai fi împiedicat de la aceasta de frêneție sau de la letargie.

Raționamente în număr de 9, conform lui Adelard Arăbul:

1. Intelectul activ nu este altceva decît acea parte a sufletului care strălucește și nu dispare.
2. Sufletul are la sine speciiile lucrurilor și este încîntat doar de lucrurile exterioare lui.

3. La înregistrarea precedentului raționament, pe care l-a afirmat nu numai Adeland, ci și toți maurii, eu adaug că acele specii sînt prin act și în mod substanțial în partea nemuritoare a sufletului dar sînt primite din nou și în mod accidental în partea care dispare.
4. O mare parte a lucrurilor care ne ajung la cunoștință prin vise ne devin cunoscute fie prin purificarea sufletului, fie prin sfătuire, fie prin adevărata revelație a spiritului.
5. Ceea ce scrie Tebit Calacul despre starea de somn legată de rîc în revelarea viselor, s-ar înțelege mai corect dacă la aceasta ar potrivii spuselor lui Platon din Timaeon.
6. Deoarece, după cum a spus Abdal., a vedea visele este puterea în imaginației, iar a le înțelege este tăria intelectului, din aceeași cauză, deci, cine le vede mult timp, nu înseamnă că le și înțelege.
7. Sufletul este izvorul, mișcarea și conducătorul materiei.
- 8./21/ Toți înțelepții indieni, persani, egipteni caldei au crezut în transmigrația sufletelor.

Pico della Mirandola, Raționamente sau 900 de teze, în: Raționamente sau 900 de teze propuse să fie dezbatute în public, la Roma, în anul 1486, dar neacceptate. Desemnitatea omului, Edit, științifică, București, 1991, p. 42-43.

Minune iaste Dumnezeu în raptele sale, că cu mare cinste ne cinști și ne dă minte slobodă și chibzuitoare, și firea omenească cea cazută o au înălțat mai pe deasupra îngerilor, cum zigi și mai sus, după cuvîntul prorocului: „Ce iaste omul, că-ți aduseși aminte de dînsul, sau fiul omului, că-l cercetași?” Vezi cîtă dragoste are Dumnezeu către oameni și ce făcu pentru dînsii? Făcu toate vîzutele și nevăzutele și pentru dînsul să făcu om. /Acestea toate pentru dragostea noastră le făcu/, și noi fiind periți pentru greșala noastră, ei iar ne /amoi/ Acestea toate le socotește prorocul și ni le arată zicînd: „Ce iaste omul?” Cum ai zice, omul iaste o minune

ca, numai ce iasta slăbiciune și urgie și neputință. Iar mila lui Dumnezeu vezi câtă iaste de mare, că de lucrurile cele ce făcu pentru dînsul să mira prorocul și zice: „Ce iaste omul, de ai făcut atîtea măriri pentru dînsul?” Cunoaște dar că cîte sîntu văzute și nevăzute, toate sînt făcute pentru dînsul. Pentru dînsul fu făcută vremea de la Adam pînă la /venirea lui/ Hristos, pentru dînsul fu făcut raiul, pentru dînsul împărăția ceriului, pentru dînsul judecățile și caznele și minunile, bunățile și legile; pentru dînsul fiul lui -Dumnezeu fu om. Cine ar putea spune cele ce au făcut pentru dînsul și cele ce vor să fie! Acestea toate le secotește prorocul și zice: „Ce iasta omul de s-au învrednicit a atîtea bunăți, dar, și cinste?” Că de ar vrea cineva să știe adevărit și să cunoască cîte au fost pentru dînsul și cîte va să ia după acestea, el s-ar umplea de frică și de mirare. Deci, la aminte, să știi câtă grijă are Dumnezeu pentru oameni, că zice prorocul: „Cu /puținel/ oarece l-ai mai micșorat decît îngerii?” Aici zice prorocul și grăiește această micșorare, pentru că cu puținel oarece au mai micșoratu Dumnezeu pre omul decît pre îngerii, pentru/grogala/și călcarea ce greși dentii stramoșul nostru Adam în rai. Dar cu ce l-au micșorat puținel decît pre îngerii? Micșoratu-l-au cu moartea. „Cu slavă și cu cinste l-au canunat”. Slava o secotește prorocul măriia cea ce o au luat întii, iar cinstea ce o au luat Dumnezeu, iar care va să o ia după a doua venire a lui Hristos. Că dentii i-au zis Dumnezeu: „Toate florile pămîntului și păsările ceriului și peștii mării să se înfricoșeze și să se teamă de voi, și voi să le stăpîniți”. Apoi iar au zis: „Să călcați șarpele și scorpia”.

Invîtaturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie, București, Edit. Minerva, 1970, p. 130-131.

1. 512. Deosechirea între spiritul matematic și spiritul de subtilitate. - În primul caz principiile sînt vădite, dar departe de a fi îndobîtate folosite, încît mintea, din lipsa deprinderii, se abate cu greu pe această făgaș; dar numai ce s-a abătut și principiile se disting din plin; ar trebui să ai gîndirea gîdita de-a binelea ca

să judeci încorect pe baza unor principii atât de izbitoare încît e aproape cu neputință sa-ți scape.

În cazul spiritului de subtilitate însă, principiile sînt folosite, îndeobște și sub ochii tuturor. Mîntea n-are de ce se abate din drum, nici nu ai de ce să-ți dai vreo silință; e nevoie, numai, de o vedere pătrunzătoare. Dar pătrunzătoare trebuie să fie, pentru că principiile sînt atât de numeroase și de subtile încît e aproape cu neputință sa nu-ți scape din ele. Or, trecerea unui principiu cu vederea duce la eroare; așa se face că trebuie să ai vederea foarte ageră pentru a distinge toate principiile și, în continuare, gîndirea corectă pentru a nu judeca greșit pe baza unor principii cunoscute.

Așadar, toți matematicienii ar fi subtili dacă ar avea vederea pătrunzătoare, întrucît pe baza principiilor cunoscute lor nu judecă greșit. Iar mințile subtile ar fi matematicieni dacă și-ar putea îndrepta privirea către principiile puțin folosite ale matematicii.

Dacă deci, unele minți subtile nu sînt matematicieni, este din pricină că nu se pot deloc îndrepta către principiile matematicii; iar dacă unii matematicieni nu sînt subtili, este din pricină că nu văd ce au înaintea ochilor și -- deprinși cu principiile limpezi și izbitoare ale matematicii, precum și să judece numai după ce și-au văzut și și-au minuit principiile cum se cuvine -- se pierd în lucrurile de subtilitate, unde principiile nu se lasă astfel minuite. Aceștia abia dacă se întrezăresc, mai curînd le simți decît le distingi, iar ca să-i faci pe cei care nu le sînt de la sine să le sesizeze, întîmpini nesfîrșite greutăți; sînt lucruri atât de delicat și de numeroase, încît e nevoie de o judecată foarte fină și foarte ascuțită pentru a le sesiza și judeca precis și corect potrivit acestei intuiții care, cel mai adesea, nu poate fi demonstrată metodic, ca în matematică, deoarece nu pui în felul acesta stăpînire pe principiile ei, iar dacă ai încerca-o, ar fi ceva la nesfîrșit. Lucrul trebuie prins dintr-o dată, dintr-o privire, nu raționînd pas cu pas, ci puțin pînă la un anumit punct. Așa se face că rareori l

se-ntimplă matematicienilor să fie subtili iar celor subtili să fie matematicieni, din pricină că matematicienii vor să ia matematic lucrurile acestea subtile și să facă de ris vrînd să înceapă cu definițiile și în continuare cu principiile, ceea ce nu este propriu acestui fel de a judeca. Nu pentru că mintea n-ar face-o, dar o face implicit, firesc și spontan, deoarece explicitarea le peste puterile oamenilor, iar de intuire puținii au parte. Dimpotrivă, mințile subtile, fiind deci obișnuite să judece dintr-o privire, sînt atît de naucite cînd li se înfățișează anunțuri din care nu pricep nimic și care, pentru a le pătrunde, te silesc să treci prin atît de seci definiții și principii, pe care n-au fost obișnuite să le privească așa de anunțat, încît se descurajează și se dezgustă.

Cei cu gîndirea grea și înșelă, nu sînt niciodată subtili, nici matematicieni.

Matematicienii care sînt numai matematicieni au deci gîndirea corectă, însă numai dacă li se explică bine toate lucrurile prin definiții și principii; alții sînt greșiți și nesuferiți, deoarece nu sînt corect decît odată principiile bine lamurite.

Iar subtilii care sînt numai subtili nu pot avea răbdarea să coboare pînă la principiile fundamentale ale unor lucruri teoretice și abstracte niciodată întîlnite de ei în lume și îndeobște nefolosite. (...) Există așadar două feluri de gîndire: unul, care pătrunde prompt și în adîncime consecințele premiselor, în aceasta consistînd spiritul matematic. Unul înseamnă forță și rigoare a gîndirii. Celălalt înseamnă cuprindere a gîndirii. Or, unul poate să existe foarte bine fără celălalt, gîndirea putînd fi viguroasă și riguroasă, dar putînd fi și cuprinsătoare și superficială. (...)

Lumea judecă lucrurile cum trebuie, deoarece este neștiutoare din fire, aceasta fiind starea proprie omului. Cunoașterea are două extreme care se ating. Cea dintîi este pur și simplu ignoranța naștură, în care se află toți oamenii la naștere. Celălaltă extremă e cea la care ajung sufletele mari care, după ce au parcurs tot ce

pot ști oamenii, descoperă ca nu știu nimic, și se regăsesc în aceeași ignoranță de la care au pornit; dar este o ignoranță savantă: conștienta de ea însăși. Cei de la mijloc, care au ieșit din ignoranța naturală dar n-au putut ajunge la cealaltă, au o curcaceare spoială din această cunoaștere măginită și fac pe pricepșii. Aceștia tulbură lumea și judecă greșit în toate privințele! Poporul și inițiații rânduiesc mereul lumii; ceilalți o disprețuiesc și sînt disprețuiți. Ei judecă greșit în toate privințele, iar lumea judecă bine.(....)

Să te cunoști pe tine însuși, trebuie: chiar dacă n-ar sluji la aflarea adevărului, măcar ajută să-ți pui rînduială în viață, și nimic altceva nu e mai potrivit.

Pașcani, Blaise, Cugetări, București, Edit. Univers, 1978, p. 1-3, 77-78, 18.

Un afect, care se spune că este o pasiune a sufletului, este o idee confuză prin care sufletul afirmă o putere de a exista a corpului său sau a unei părți a acestuia, mai mare sau mai mică decît mai înainte și care, fiind dată, sufletul însuși este determinat să gîndească mai mult la un lucru decît la altul.

Explicație: Spun, mai întîi, că un afect sau o pasiune a sufletului este o idee confuză. În adevăr, am arătat că sufletul este pasiv (vezi prop. III de aici) numai în măsura în care are idei neadekvate sau confuze. Spun, apoi, prin care sufletul afirmă o putere de a exista a corpului său sau a unei părți a acestuia mai mare sau mai mică decît mai înainte. Căci toate ideile pe care le avem despre corpuri arată mai mult starea actuală a corpului nostru (după cor. II al prop. XVI, P. II), deci natura corpului extern. Dar ideea care constituie forma unui afect trebuie să arate sau să exprime starea corpului sau a vreunui din părțile sale, pe care o are corpul însuși sau vreuna din părțile sale prin aceea că puterea sa de a acționa sau forța sa de a exista este mărită sau micșorată, ajutată sau înfrînată. Trebuie totuși să se observe că atunci cînd spun: o putere de a exista mai mare sau mai mică decît înainte eu nu înțeleg

că sufletul compara starea prezentă a corpului cu cea trecută, ci înțelege că ideea care constituie forma afectului afirmă despre ceva care include în adevăr mai multă sau mai puțină realitate decât mai înainte. Și fiindcă esența sufletului constă în aceea (după prop. XI și XIII, I. II) că afirmă existența actuală a corpului sau și fiind că prin perfecție înțelegem însăși esența unui lucru, rezultă din sufletul trece la o perfecție mai mare sau mai mică atunci când se întâmplă să afirme despre corpul sau ori despre o parte a acestuia ceva care include mai multă sau mai puțină realitate decât mai înainte. Când deci am spus, mai sus, că puterea de a gândi a sufletului este mărită sau micșorată, n-am voit să înțeleg că sufletul și-a format despre corpul său sau despre o parte a acestuia o idee care exprimă mai multă sau mai puțină realitate decât afirmase despre corpul său. Căci superioritatea ideilor și puterea actuală de a gândi se apreciază după superioritatea obiectului. Am adăugat, în sfârșit: și care idee, fiind dată, sufletul este determinat să îndoaie mai mult la un lucru decât la altul, pentru că, în afara bucuriei și a tristeții, pe care o exprimă prima parte a definiției, se exprimă de asemenea și natura dorinței.(...)

Așadar nu există viață rațională fără inteligență. Lucrurile numai într-atît sînt bune întrucît ajută omului să se poată bucura de viața sufletului care se definește prin inteligență. Dimpotrivă, numai rele numai lucrurile care îl împiedică pe om să-și desăvîrșească rațiunea și să se poată bucura de viața rațională.

Capitolul VI

Dar, fiindcă sînt bune cu necesitate toate lucrurile a căror cauză eficientă este omul, lui nu i se poate întîmpla nimic rău decât prin cauze externe; anume, în măsura în care omul este o parte a întregii naturi, la ale cărei legi natura omenească este constrinsă să se supună și să se adapteze aproape într-o infinitate de chipuri.

Capitolul VII

Este imposibil ca omul să nu fie o parte a naturii și să nu se supună ordinii ei comune. Dar, dacă ei trăiesc printre înalțimi care

se potrivesc cu natura sa omenească, prin chiar aceasta putere a ei de a lucra va fi ajutată și întreținută. Dimpotrivă, dacă se găsește între asemenea indivizi care se potrivesc foarte puțin cu natura sa, ei nu se va putea adapta niciodată lor fără să se schimbe cu totul el însuși.

Capitolul VIII

Orice există în natură și socotim că este rău, sau că ne poate împiedica să existăm și să ne bucurăm de viața rațională, ne este îngădui. Să începărem de la noi prin mijloacele care ni se par cele mai sigure. Dimpotrivă, orice lucru pe care îl socotim bun sau folositor pentru menținerea ființei noastre și pentru a ne bucura de viața rațională, ne este îngăduit să-l luăm în folosul nostru și ne servim de el în orice chip. Iar, în mod absolut, este îngăduit celui, după dreptul suprem al naturii, să facă ce socotește că este în folosul său.

Capitolul IX

Nimic nu se poate petrivea mai bine cu natura unui lucru oarecare decât ceilalți indivizi din specia lui. Deci (după cap. VII) nu există nimic care să fie mai folositor pentru om decât să-și mențină ființa și să se bucure de viața rațională ca omul condus de rațiune. Apoi, rîndind printre lucrurile particulare nu cunoaștem nimic mai de preț decât omul condus de rațiune, de aceea nimeni nu poate să arate mai bine cît valorează prin ascușinta și prin talent decât dintr-o astreă de educație omenilor. Încît, pînă la urmă, ei să trăiască numai după porunca rațiunii.

Capitolul X

În măsura în care oamenii sînt pătrunși unui față de alții de invidie sau de vreo ură, în aceeași măsură ei se împotrivesc unii altora și deci sînt cu atît mai de temut cu cît sînt mai puternici decât ceilalți indivizi ai naturii.

Capitolul XI

Totuși suferințele nu prin armă sînt învinse, ci prin iubire și prin generozitate. (...)

Nu există nici o modificare a corpului despre care să nu ne putem făuri o idee clară și distinctă.

Demonstrație: Ceea ce este comun tuturor lucrurilor nu poate fi conceput decât adecvat (după prop. XXVIII, P.II); și deci (după prop. XII și lema II, după nota prop. XIII, P.II) nu există nici o modificare a corpului despre care să nu ne putem făuri o idee clară și distinctă. C.e. d.a.

Corolar: De aici rezultă că nu există nici un afect despre care să nu ne putem făuri o idee clară și distinctă. Căci un afect este ideea unei modificări a corpului (după def. gen. a afectelor) care, de aceea (după prop. prec.) trebuie să includă o idee clară și distinctă.

Notă: Dată fiind că nu există ceva din care să nu rezulte un afect carecăr (după prop. XXVI, P.I) și că tot ce rezultă dintr-o idee adecvată din noi (după prop. XL, P.II) înțelegem clar și distinct pe sine și afectele sale, dacă nu absolut, cel puțin în parte, și, în consecință, să facă astfel ca să suferim cât mai puțin din pricina lor. Pentru aceasta, cel mai însemnat lucru este să ne dăm silința să cunoaștem, pe cât se poate mai clar și mai distinct, fiecare afect așa fel ca sufletul să fie determinat de afect să gândească ceea ce percepe clar și distinct și în care găsește deplină mulțumire; și, prin urmare, să despartă afectul însuși de ideea cauzei externe și să-l lege de ideea adevărată. De unde va rezulta că nu numai iubirea, ura etc., vor fi distruse (după prop. II de aici) dar și pofta sau dorința care se nasc de obicei din atare afecte nu vor putea fi excesive (după prop. LXI P.IV). Căci trebuie să se observe, înainte de orice, că se spune că omul este activ și pasiv prin una și aceeași poftă. Bunăoară, am arătat că natura omenească este așa fel alcătuită încât fiecare dorește ca ceilalți să trăiască după felul său de a fi (a se vedea nota prop. XXXI P.III) care dorință, în omul care nu este condus de rațiune, este o pasiune numită ambiție și nu se deosebește mult de înșelare; și, dimpotrivă, în omul care trăiește după porunca rațiunii, este o acțiune sau o vîrtej, care se numește

moralitate (a se vedea nota I a prop. XXVII P.IV și den. II a aceleiași prop.). Astfel că toate poftele sau dorințele sînt pasiuni numai întrucît izvorăsc din idei neadevate; dar ele sînt considerate ca virtuți cînd sînt provocate sau produse de idei adevărate. De fapt, toate dorințele prin care sîntem determinați să facem ceva pot să se nască tot așa de bine atît din idei adevărate cît și din idei neadevate (a se vedea prop. LIX P.IV). Și (ca să revenim la subiect în ceea ce privește afecțiile, nu se poate găsi un leac mai bun și care să depindă de puterea noastră decît acela care constă în a le cunoaște cu adevărat, deoarece sufletul nu are altă putere decît aceea de a gândi și de a forma idei adevărate - cum am aratat mai sus (prop. III, P.III).

Spinoza, Barnuch, etica, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1981, p. 171-172, 236-237, 250-251.

Omul este o mașină atît de complicată, încît nu putem să ne facem de la început o idee limpede despre el, și, în consecință, să-l definim.

Iată pentru ce sînt zadarnice toate cercetările a priori pe care le-au făcut cei mai mari filosofi, adică aceia care au vrut să zboare oricum pe aripile spiritului. Așa că numai a posteriori, sau căutînd să descoperim sufletul oricum prin organele corpului, se poate - nu spun să descoperim cu evidență însăși natura omului - dar să ajungem la cel mai mare grad de probabilitate în această problemă.

Să luăm, deci experiența drept călăuză și să lăsăm la o parte istoria tuturor părerilor deșarte ale filosofilor ...

Sufletul și corpul adorm împreună. Pe măsură ce se demolește mișcarea singelui, se răspîndește în întreaga mașină un sentiment de ce de pace și de liniște: sufletul sînte cum se împreunează împreună cu plooapele și cum se prăbușește împreună cu fibrele creierului: încetul cu încetul, parcă se paralizează, odată cu toți mușchii corpului. Mușchii nu mai pot să susțină povara capului, iar sufletul nu mai poate să susțină povara gândurilor; în sfîrșit, el parcă nici nu

există.

Se accelerează circulația? Sufletul nu mai poate sa doarmă. E sufletul prea iramintat? Singele nu se poate demoli; ei galopază în vine și îi auzim zgomotul; iată cele două cauze ale înconșienței ...

Sa privim sufletul în celelalte nevoi ale lui.

Corpul omenesc este o mașină care își trage singur resorturile ca o iocană vie a mișcării perpetue. Alimentele întrețin ceea ce re-bra atîță. Fără hrană sufletul lîncezește, e cuprins de furie și moare doborît.

E ca o luminare care se reînsufletește în clipa în care se stinge. Hrăniți însă corpul, turnați în vasele lui sucuri puternice, licori tari; atunci sufletul viguros ca și ele se înarmează cu un curaj mîndru și soldatul care fugea de apă devine crîncen și aleargă vesel la moarte, în zgomotul tobelor ...

La Mettrie, Julien Offray de, Omul mașină, în vol. Materialistii francezi din secolul al XVIII-lea, București Edit. de stat pentru lit. științifică 1954, p. 370-372

Viața este facultatea unei ființe de a acționa după legile facultății de a rîvni. Facultatea de a rîvni este, pentru această ființă, facultatea de a fi, prin reprezentările ei, cauza realității obiectelor acestor reprezentări. Plăcerea este reprezentarea acordului obiectului sau acțiunii cu condițiile subiective ale vieții, adică cu capacitatea cauzalității unei reprezentări în raport cu realitatea obiectului ei (sau cu determinarea faptelor unui subiect spre acțiunea de a-l produce).

Kant, Immanuel, Critica rațiunii practice, Edit. științifică, 1972, p. 95.

Mina desigur, nu pare a fi ceva cu totul exterior pentru soarta, ea pare a se comporta mai degrabă față de aceasta ca ceva interior. Căci soarta este, iarăși, numai apariția a ceea ce individualitatea determinată este în sine ca determinare originară, interioară. - Spre a cunoaște cum este această individualitate în sine, chiromantul și fizionomul ajung pe o cale mai scurtă decît, de exemplu, Solon,

care spera să cunoască aceasta numai din și după cursul întregii vieți; el considera ceea ce apare, primii însă considerau în sine și e. Faptul că mîna trebuie să reprezinte însă și în sine și o individualității în ce privește soarta ei este ușor de văzut din aceea că, împreună cu organul vorbirii, mîna este cel mai mult cea prin care omul se manifestă și se realizează. Ea este meșteșugul însoțit al fericirii lui. Se poate spune despre ea că ea e s t e ceea ce omul f a c e; deci în ea, ca organ activ al împlinirii-lui-de-sine, omul este prezent cu ceva ce o însufletește și, întrucît este este originar propria lui soartă, mîna va exprima deci acest în sine

Hegel, G. W.Fr., Fenomenologia spiritului, București
Edit. Academiei, 1965, p. 177-178.

Nici m o a r t e a, pe care o ajunge în chip necesar contradicția singularității și a genului, - întrucît ea este numai negația goală (aparînd ea însăși în forma singularității nemijlocite), care nimicește singularitatea, și nu suspendarea singularității, care o conservă, - nu ajunge să producă universalitatea făcînd-în-și-pentru-sine, sau singularitatea în-și-pentru-sine universală, ce se ar pe sine însăși drept obiect. Așadar chiar în forma cea mai desăvîrșită la care se ridică natura, în viața animală, conceptul nu ajunge la o realitate de felul esenței sale sufletești, la înfrîngerea completă a exteriorității și finității ființei sale în fapt. Această se întîmplă abia în s p i r i t, care tocmai prin această biruință, ce se înfăptuiește într-însul se distinge pe sine însuși de natură, așa încît această distingere nu este doar aportul unei reflecții exterioare asupra esenței spiritului.(...)

În ființă: . vie se ajunge, fără îndoială, la o necesitate superioară celei care domnește în ceea ce e lipsit de viață. Deja în plantă apare un centru ce se reverse în periferie, o concentrare a distincțiilor, o auto dezvoltare dinăuntru în afară, o unitate ce se diferențiază ca însăși pe sine, pentru ca în boboc să se producă pe sine, ca însăși, din distincțiile ei, - prin umare ceva dintr-un noi și străduie însula intern; această unitate însă rămîne nedesăvîrșită

căci procesul de satisfacere a plantei, în membre articulate, este o ieşire din sine a subiectului vegetal; fiecare parte este plantă întreagă, o repetare a ei, apăsări, membrele nu sânt menţinute în subordonare deplină, sub unitatea subiectului. - O şi mai deplină înfrângere a exteriorităţii prezintă organismul animal; în acesta nu numai că fiecare membru produce pe celălalt, este cauza şi efectul acestuia, mijloc şi scop, aşadar el însuşi totodată altul său, ci întregul este atât de pătruns de unitatea sa, încît nimic nu apare în el ca independent, fiecare determinatie este totodată determinatie ideală, animalul rămîne în fiecare determinatie acelaşi universal unu, astfel încît în corpul animal, dispersiunea se arată în tot neadevărul ei. Prin faptul acesta de a se afla la sine, în determinatie ideală, animalul rămîne în fiecare determinatie acelaşi universal unu, astfel încît în corpul animal, dispersiunea se arată în tot neadevărul ei. Prin faptul acesta de a se afla la sine, în determinatie, prin faptul de a fi, în şi din exterioritatea sa, nemijlocit reflectat în sine, - animalul este subiectivitate fiinţînd pentru sine şi el posedă simţire; simţirea este tocmai atotprezenţa unităţii animalului, în toate membrele sale, care împărtăşesc nemijlocit fiecare impresie întregului unic, - întreg care în animal începe a fi pentru sine. Din această interioritate subiectivă decurge că animalul este determinat prin sine însuşi, dinăuntru, nu doar din afară, că el posedă deci impuls intern şi instinct. (...)

... materiei, m a t e r i e i v i t a l e însă, pe care o puteam găsi enumerată şi ea printre aceste imponderabile, îi lipseşte nu numai greutate, ci şi oricare altă fiinţare-în-fapt, în virtutea căreia ea ar mai putea fi scoţită printre c e e a c e este m a t e r i a l. De fapt, în ideea vieţii, fiinţarea-afară-din-sine proprie naturii a fost deja suspendată, f i n a s i n e, şi conceptul, substanţa vieţii, se găseşte ca subiectivitate, - totuşi numai în felul că, în acelaşi timp, existenţa sau obiectivitatea este încă prăbugită în acea fiinţare exterioră sieşi. (...)

Căci viața este acel ceva interior, care nu rămâne interior abstract, ci trece în întregime în exteriorizare a sa; - ea este ceva mijlocit prin negația nemijlocitului, a exteriorului, ceva care suspendă însăși această mijlocire a sa, profilându-se în nemijlocire, - o existență sensibilă, exterioară, și totodată deplin interiorică, - ceva material, în care exterioritatea reciprocă a părților este suspendată, și singularul apare cohorit în treapta de ceva ideatic de moment, de membru al întregului; - pe scurt, viața trebuie luată drept scop și e. în sine, - drept un scop care își are mijlocul său în sine, - drept o totalitate în care tot ce este distins este, în același timp, scop și mijloc. De aceea conștiința acestei unități dialectice, a acestei unități vii a deosebitului, se aprinde flacăra conștiinței - de - sine, - conștiința ideatică (de Ideellen) ce își este obiectiv ale însuși, și este prin urmare distins în sine însuși, simplu, - cunoașterea a ceea ce constituie adevărul naturalului, a eului. (...)

Prin morțe însă, naturalitatea este negată în fapt, și printr-aceasta, contradicția ei cu spiritualul, cu eul, este și ea rezolvată.

Idem, Enciclopedia științelor filosofice. Filosofii spiritului, București, Edit. Academiei, 1966, p. 16-17, 18, 43, 218, 228.

Natura ca atare nu ajunge, în propria ei interiorizare, la această ființare-pentru-sine, la conștiința de sine însăși: animalul - forma cea mai desăvârșită a acestei interiorizări - înmățează numai dialectica lipsită de spirit a trecerii de la o simțire singulară, care îi umple întregul suflet, la altă simțire singulară, tot atât de exclusiv dominantă în el; abia omul se ridică peste ... singularitatea simțirii, la universalitatea gândului, la cunoaștere de sine însuși, la sesizarea subiec-

tivității sale, a celui sau, - cu un cuvânt - așa omul este spiritul
finit, și prin aceasta, și numai prin aceasta, el este esențial
deosebit de natură. Ceea ce aparține naturii ca atare se află în-
afară de spiritului; acesta are, este adevărat, în sine însăși întregul
cuprins al naturii; dar determinările naturii revin spiritului
într-un mod cu totul altul decât se află ele în natura exterioară.

Idem, p. 22-23

O întrebare legată de aceasta este aceea a c o m u n i t ă -
ț i i dintre suflet și corp. Comunitatea aceasta este
acum, ca f a c t u m și în discuția era numai felul cum trebuie
s a c o n c e p u t ă. Răspunsul obligat se poate socoti acela că
ea este un mister pe care rațiunea nu-l poate pătrunde.
Căci, în adevăr, dacă ambele sînt presupuse ca a v s o l u t i n -
d e p e n d e n t e unul față de altul, ele sînt tot atât de impe-
netrabile, unul față de altul, cum se admite că fiecare materie este
impenetrabilă față de o alta și se găsește numai în neînțelegerea lor
reciprocă, în porii lor, - așa cum dăduse Epicur drept locaș zeilor,
porii, liberînd însă în mod consecvent zeii, de povara oricărei co-
munități cu lumea. (...) Filosofia naturii ne învață cum își su-
prime natura treptat exterioritatea ei, - cum, deja prin g r e u -
t a t e, materia înfrînge independența singularului, a multiplu-
lui, - și cum această înfrîngere, începută de greutate și mai mult
încă de l u m i n e indivizibilă, simplă, este desăvîrșită de
viața animală, de ființa sensibilă, : Intrucît aceasta
manifestă atotprezența sufletului unic în toate punctele corporali-
tății sale, și adar dovedește că dispersiunea materiei a fost suspen-
data. Intrucît astfel tot ce e material este suspendat de spiritul
ființînd-în-sine care acționează în natură, iar această suspendare
se desăvîrșește în substanța s u f l e t u l u i, sufletul apare ca
fiind idealizat a t o t ce este material, ca fiind a n t r e a -
g a imaterialitate, astfel încît tot ce se numește materie - cu toa-
tă aparență de independență pe care și-o dă în reprezentare, - este
recunoscut drept ceva lipsit de independență față de spirit. (...)

Sufletul se află mai întâi:

- a. în d e t e r m i n a t i a n a t u r a l ă nemijlocită a lui, - sufletul doar f i i n t ă n d, sufletul n a t u r a l;
- b. el intră ca suflet i n d i v i d u a l în raportul cu această ființă nemijlocită a sa și este, în determinațiile acestuia, abstract p e n t r u s i n e - suflet s e n s i t i v (id.);
- c. această ființă nemijlocită este imprimată, ca corporalizată a lui, în suflet, - și el intră-însă ca suflet r e a l. (...)

Adams față de macrocosmosul naturii laută laolaltă, sufletul poate fi numit microcosmosul, în care macrocosmosul se contractă și prin această își suspendă ființarea sa în dispersiune. Aceleași determinații, care în natura exterioară apar ca sfere detașate, libere, ca un gir de rotații independente, sînt de aceea, în suflet, coborîte la treapta de simple caități. Sufletul se află în mijloc, între natura care se găsește înapoi la lui, pe de o parte, și lumea libertății etice, pe de altă parte, care se străduie să se smulgă din spiritul natural.

Idem, Filosofia spiritului, Edit. cit. p. 44, 47, 49, 51.

Conștiința este mai întâi conștiință i m e d i a t ă, raportul ei la obiect este deci certitudinea simplă, nemijlocită a acestuia; obiectul însuși este, de aceea, și el determinat ca nemijlocit ca e x i s t e n t și reflectat în sine, apoi ca nemijlocit s i n g u l a r; - conștiință s e n s i b i l ă.

Conștiința ca raport conține numai categoriile care aparțin eului abstract, adică gîndirii formale, categorii care pentru ea sînt determinații ale obiectului (vezi, par. 413). De aceea, conștiința sensibilă are știință de acesta numai ca a v i n d f i i n t ă, ca fiind c e v a, un l u c r u e x i s t e n t, un s i n g u l u r etc. Ea apare drept cea mai bogată în conținut, este însă cea mai săracă în gînduri. Împlinirea aceea bogată o constituie determinațiile afective; ele sînt m a t e r i a conștiinței, (par. 414), substanțialul și calitativul care, în sfera antropologică,

e s t o sufletul, și pe care sufletul îl găsește în s i n e, Reflexia sufletului în sine, eul, desparte materia aceasta de sine și îi dă mai întâi determinatia f i i n t e i. - Singularitatea apatuală și temporală, aceia a c u m și a i c i, cum am definit în fenomenologia spiritului p. 25 și urm., obiectul conștiinței sensibile, ține în realitate de intuiție. Obiectul trebuie luat aici, întâi, numai potrivit raportului pe care el îl are față de c o n g t i i n t ă, anume ca fiind c e v a e x t e r i o r acesteia, - fără a fi încă ceva exterior în el însuși, adică determinat ca ființare-afară-din sine.

Adaus. Prima din cele trei trepte amintite în paragraful anterior, în dezvoltarea spiritului f e n o m e n o l o g i c, - anume c o n g t i i n t a, - are în ea însăși următoarele trei trepte: 1) a conștiinței s e n s i b i l e; 2) a conștiinței p e r c e p t i v e și 3) a conștiinței i n t e l e c t u a l e (versându).

În succesiunea aceasta se revelă un progres logic.

Ibidem, p. 210-211.

În particularitatea trebuințelor, universalitatea apare mai întâi în faptul ca intelectul stabilește distincții în ele, și prin aceasta le multiplică înderinit, pe ele înseși ca și mijloacele în vederea (satisfacerii) acestor distincții, și le face pe unele și pe altele din ce în ce mai abstracte; desmembrarea aceasta a conținutului, prin abstracție, duce la : d i v i s i u n e a m u n c i i. Deprinderea cu aceasta abstracție, în modurile de a ne bucura de lucru, în cunoștința, în știință și în conduita noastră, constituie c u l t u r a în această sferă, - în genere, c u l t u r a f o r m a l ă. (...)

Munca devenită astfel la rîndul ei mai abstractă, duce pe de o parte, prin uniformitatea ei, la ușurarea lucrului și la mărirea producției; pe de altă parte, ea are ca urmare limitarea la o singură îndemănare, și astfel dependența necondiționată față de legătura socială. Îndemănarea ea însăși devine, în felul acesta, mecanică și

debinătoare putința de a crea rașină local muncii omenești.

Ibidem, p. 336-337

Adaug. A doua treaptă în dezvoltarea reprezentării este, - așa cum am indicat în prealabil (...) - imaginativă. La aceasta, prima formă a reprezentării - reamintire - se ridică prin aceea că inteligența, ieșind din ființare a sa abstractă în sine și pășind în determinativitate, sifile întunericul nopții care acoperă bogăția imaginilor sale și îl alungă prin conștientă lumină pe care le-a adă actualizarea.

Imaginația are însă iarăși trei forme, în care ea se dezvoltă. La este în genere principiul de determinare al imaginilor.

Mai întâi, totuși, ea nu face nimic altceva decât determină imaginile să treacă la ființare - în-fapt. Astfel, ea nu este decât imaginatie reproductivă. Aceasta are caracterul unei activități numai formale.

În al doilea rând însă, imaginația nu cheamă doar din nou la suprafață imaginile prezente într-însa, ci le raportează unele la altele și le ridică în felul acesta rangul de reprezentări generale. Pe treapta aceasta imaginația apare deci ca activitate de asociere a imaginilor.

A treia treaptă în această sferă este aceea în care inteligența pune reprezentările ei generale ca identice cu particularul imaginii, dându-le prin aceasta o existență faptică de ordinul imaginii. Această existență faptică sensibilă are forma dublă de simbol și de semn; astfel încât această a treia treaptă îmbrățișează fantazia simbolizantă și pe cea productivă de semne, cea din urmă constituind trecerea la memorie verbală.

Ibidem, p. 274-275

Mai înainte de a arăta ceva despre suflet, să vedem ce este ființa? A răspunde acestei întrebări învățații fără socotință s-au ostenit, însă pînă în ziua de astăzi nu s-au putut dezvăli această întrebare nici ușor se va dezveli, pentru că noi nu cunoaștem ființa ce este în sine și numai că este. -- Din bătrînețe (din antichitate) și la toate gintele au fost cunoscută deosebirea între trupurile vii sau organice și între cele moarte sau neorganice, însă în ce se cuprinde această deosebire nu se va arăta ușor nici s-a arătat /pînă acum/- Destul este că toată viața se cuprinde în timp, prin tinere (memorie) și în loc prin materie. (...) Noi fie această cauză ce va fi, o numim suflet, care vine de la suflare, fiindcă omul pînă cînd e în viață, suflă.

Avem dară noi suflet? Avem. Pentru că: 1. Pentru că omul cugetă, însă a cugeta se cuvine numai sufletului, așadar avem suflet; 2. Tot omul simte în sine o putere care nici după legile mecanice, nici chimice, nici alte legi ce poate tălmăci, precum vedem în oamenii aproape de moarte, în care mai tot trupul este mort și stricat și totuși acești oameni de moarte ori așa sînt sieși de conșinși cît pot da frumoase învățături pruncilor și altora, se roagă lui Dumnezeu pînă în clipa de pre urmă, această putere fie ceva fie o numim suflet, așadar avem suflet. De unde urmează a fi în noi numai un suflet.

Este sufletul de trup deslipit? Este. Pentru că: 1. Sufletul este duh, iară trupul materie, însă duhul este deslipit de materie, așadar și sufletul de trup. 2. Măcar că sufletul și trupul sînt în mare legătură, sufletul și trupul sînt numai atunci /cînd/ putem pre om a-l numi om, cînd acestea (sufletul și trupul) laolaltă sînt și măcar că naintea trupului noi de suflet nimic nu știm, măcar că sufletul de multe ori pătînește cu trupul, măcar că perfecția sufletului și perfecția trupului cu noi pășesc; totuși simțim în noi așa puteri, așa funcții care nicio dată nu le putem deduce de la materie; așa funcții sînt judecata, înaltpuirea, mintea s-au mai sus arătate;

agadar, sufletul de trup este deslipit. De unde urmează că sufletul nu este materie, ci duh. Pentru că sufletul cugetă (...)

Este sufletul slobod? Este. Pentru că: 1. Sufletul iaeră după lecțiile voinței nu după lecțiile lipsei ei și trupul, însă a lucrărilor după lecțiile voinței este slobod. 2. A se zice sufletul nostru este de lipsă, că sufletul nu din închipuirea sa fără nici o lipsă să se hotărască a lucra sau a nu lucra, a vrea sau a nu vrea, însă acestea au sufletul nostru; a dar e slobod.

Este dară sufletul nemuritor? Este. Pentru că: 1. Sufletul nostru este deslipit de trup și măcar că se desparte de trup totuși este nemuritor pentru perfecțiile sale; 2. Sufletul numai prin muta re în nimic poate pieri, pentru că sufletul e simplu și duh care nu are părți, însă a muta sufletul în nimica totuși natura nu poate, iar Dumnezeu deci poate nu vrea, agadar sufletul e nemuritor. (...) 3. De nu ar fi sufletul nostru nemuritor, noi oamenii am fi mai răi decât dobitoacele, pentru că acestea ajung în lumea aceasta sfârșitul spre care sînt hotărâte, iară noi nici cînd; așa vedem că mor în floarea vîrstei.

Vasilei-Ungurean, Pavel, Anthropologia sau învățătura despre om și despre însușirile sale, Apendice
Despre suflet, Buda, 1830, p. 276-288

Dar în ce constă deci esența omului, despre care el este conștient, sau ce constituie omul, autenticul umanesc din om? Rățiune, voință, inimă. Pentru desăvîșirea omului se cere putere de gândire, putere de voință, puterea inimii. Puterea gândirii este lumina cunoașterii, puterea voinței - energia caracterului, puterea inimii - iubirea. Rățiune, iubire, putere de voință sînt lucruri desăvîșite, sînt cele trei înalte puteri, sînt esența absolută a omului ca om și scopul existenței sale. Omul există pentru a cunoaște, pentru a iubi, pentru a voi. Dar care este scopul rățiunii? Este rățiunea. Al iubirii? Iubirea. Al voinței? Libertatea voinței. Noi cunoaștem pentru a cunoaște, iubim pentru a iubi, voim pentru a voi, adică pentru a fi liberi. Adevărata ființă este o ființă cugetătoare, iubitoare, voitoare. Adevărat, perfect, divin este numai ce există pentru sine însuși. Dar astfel sînt iubirea, rățiunea, voința. Trinitatea divină din om, deasupra omului ca individ, este unitatea dintre rățiune, iubire, voință. Rățiune (imaginație, fantezie, reprezentare, opinie) voință, iubire sau inimă nu sînt puteri de care dispune omul - căci el nu e nimic fără ele, el este ceea ce este numai prin ele - ele există ca elemente de la temeliea ființei sale, ființă pe care el nică nu o are, nici nu o crează. Ele sînt puteri divine, absolute, care însoțesc, îl determină și-l domină. El nu le poate opune nici o rezistență.

Cum ar putea omul plin de sentiment să reziste sentimentului, cel care iubesc - iubirii, cel rațional - rățiunii? Cine nu a experimentat puterea zdrobitoare a sunetelor? Dar ce este alceva puterea sunetelor decît puterea sentimentelor? Muzica este limba sentimentului - sunetul - sentimentul exprimat, sentimentul care se comunică pe sine. Există cineva care să nu fi încercat puterea iubirii sau cel puțin să nu fi auzit despre ea? Cine este mai tare, iubirea sau omul ca individ? Stăpînește oare omul iubirea sa, mai curînd,

iubirea pe om? Cînd iubirea înduplecă pe om să meargă la moarte pentru cel iubit chiar cu bucurie, este oare această forță care doborîște moartea, forța sa individuală sau nu este ea mai curînd forță iubirii? Și există oare cineva, care în adevăr a gîndit vreodată, fără a fi simțit puterea adîncă - ce-i drept - fără freneză a gîndirii? Cînd te cufunzi în meditație profundă, uitînd de tine și de cele din jurul tău, stăpînești oare : tu însuși rațiunea sau nu este - mai curînd - stăpînit și absorbit de ea? Nu este oare entuziasmul științific cel mai frumos triumf, pe care rațiunea îl sîrbitorește fața de tine? Nu este puterea instinctului cognitiv una absolut irezistibilă, atotbiruitoare? Și cînd refulezi o pasiune, cînd te dezbari de un obicei pe scurt, cînd repartezi o victorie asupra ta însuși, este oare această putere victorioasă propriu ta putere personală, gîndită pentru sine însuși, sau nu este ea mai curînd energia voinței, puterea moralității, care te înfrîinează, umplîndu-te de indignare contra ta însuși și contra slăbiciunilor tale individuale?

Omul nu e nimic fără obiect. Oamenii mari, exemplari - asemenea oamenilor, care ne revelează esența omului - confirmă această propoziție prin viața lor. Ei au avut numai o singură pasiune fundamentală dominantă: realizarea scopului, care a constituit obiectul esențial al activității lor. Dar obiectul, la care se raportează esențial, necesar un subiect, nu este nimic altceva decît esența proprie, dar obiectivă a acestui subiect. Dacă același obiect este comun mai multor indivizi identici ca gen, dar deosebiți ca specie, el este esența lor proprie, obiectivă cel puțin tot așa cum ei este, pentru acești indivizi, un obiect deosebit, potrivit fiecăruia.

Astrei, Soarele este obiectul comun al planetelor, dar el nu este obiect al Pămîntului în același fel precum lui Mercur, lui Venus, lui Saturn, lui Uranus. Fiecare planetă are Soarele ei propriu. Soarele, în realul cum luminează și încălzește pe Uranus nu are existența fizică (ci numai astronomică, științifică) pentru pămînt;

iar soarele nu numai că apare alfel, ci este, în realitate (de fapt), un alt soare pe Uranus decât pe pământ. Atitudinea pământului față de soare, este prin urmare, totodată o atitudine a pământului față de r.

lui față de sine însuși sau față de propria sa existență, deoarece măsura mărimii și puterii luminii în care se manifestă soarele ca obiect al pământului, este măsura distanței, pe care se întindează natura specifică a pământului. Fiecare planetă dispune deci de soarele ei ca de oglinda propriei sale ființe.

De aceea, omul devine conștient de sine însuși prin obiect; conștiința obiectului este conștiința de sine a omului. Din obiect cunoști omul; în el îți apare esența lui; obiectul este ființa sa manifestă, el său autentic, obiectiv. Și acest lucru este valabil nu numai în ce privește obiectele spirituale, ci și în ce privește pe cele sensibile. Și obiectele cele mai depărtate de om, deoarece și intruocît îi sînt obiecte, constituie revelații ale ființei umane, și Luna și Soarele, și stelele îi strigă omului cunoscutul, cunoaște-te pe tine însuși. Că el le vede pe acestea și le vede astfel cum le vede, este o dovadă a propriei sale ființe. Animalul este afectat numai de raza de lumină necesară vieții, omul, diapetrivă, chiar și de raza indiferentă a celei mai depărtate stele. Numai omul dispune de bucurii și afecte pure, intelectuale, dezinteresate - numai omul prăznuiește serbări teoretice vizuale. Ochiul care privește cerul înstelat, zărind acea lumină inutilă și nestrăduțioasă, care nu împărtășește nimic cu nevoile pămîntești, vede în ea propria sa esență, propria sa origine. Ochiul este de natură cerească. De aceea, omul se înalță deasupra pământului datorită numai ochiului; de aceea teoria începe privind cerul. Primii filosofi au fost astronomi. Cerul îi amintește omului de menirea sa, de faptul că el este destinat nu numai pentru acțiune, ci și pentru contemplare. Ființa absolută, Dumnezeuul omului este propria sa ființă. Puterea obiectului asupra lui este, prin urmare, puterea propriei sale ființe. Astfel, puterea obiectului simțirii este puterea sentimentului, puterea obiectului rațiunii - puterea rațiunii înăuntri, puterea obiect-

tului voinței - puterea voinței./

Pe om, a cărui esență e determinată de sunet, îl domină sentimentul, cel puțin acei sentiment care-și găsește elementul sau corespondent în sunet. Dar nu sunetul pentru sine însuși, numai sunetul plin de conținut, de sens și de sentiment este acela care are putere asupra sentimentului. Sentimentul se determină numai prin plenitudinea sentimentală, adică prin sine însuși, prin esența sa proprie. La fel și în cazul voinței și în cel al rațiunii. Prin urmare oricând de orice obiect vom deveni conștienți, devenim concomitent conștienți de propria noastră ființă; noi nu putem înfăptui nimic altfel, decât manifestându-ne pe noi înșine.

Și deoarece a voi, a simți, a gândi sînt perfecțiuni, esențialități, realități, este imposibil ca noi să simțim, sau să percepem cu rațiune - rațiunea, cu sentiment - sentimentul cu voință - voința ca pe o putere limitată, finită, adică trecătoare. De fapt finitudinea și nimicnicia sînt una; finitudine este numai un eufemism pentru nimicnicie. Finitudine este expresia metafizică, teoretică, nimicnicia - cea patologică, practică. Ceea ce pentru intelect este finit, este zadarnic, pentru inimă. Dar este imposibil ca să aiăm cunoștință de rațiune, de voință, de sentiment ca de niște puteri finite, deoarece fiecare perfecțiune, fiecare putere sau esențialitate este adeverire nemijlocită și confirmare de sine însuși. Nu se poate iubi, nici voi, nici gândi nimic a simți despre aceasta o bucurie infinită. Conștiința înseamnă pentru ființă de a-și fi sieși obiect; prin urmare, nimic particular, nici deosebit de ființă care este conștientă de sine. Cum ar putea eluiminteri o ființă să fie conștientă de sine? Este deci imposibil de-a fi conștient de o perfecțiune, ca de-o imperfecțiune, imposibil de-a simți sentimentul ca limitat, imposibil de-a gândi gândirea ca limitată.

Conștiință înseamnă autoactivizare, autoafirmare, iubire de sine, bucurie de propria desăvîrșire. Conștiința este semnul caracteristic al unei ființe perfecte; conștiința găsim numai la o ființă împlinită, deplin realizată. Înșine vădită, omul trebuie să confirme acest adevăr.

Omul privește în oglinda și se delectează contemplându-și figura. Satisfacția simțită este o urmărire necesară și involuntară a perfecțiunii, a înmăsurării răpșurii sale. Figura frumoasă este plină de sine, ea simte, în mod necesar, bucurie privinduse, ea se oglindește, în mod necesar, în sine însăși. Vanitatea există numai când omul se complăce, admirându-se pe sine, admirând propria sa figură individuală, nu atunci când el admiră figura umană din sine. Aceasta el e dator s-o admire căci nici nu poate să-și imagineze o figură mai frumoasă, mai înălțătoare decît cea omenească. Fărăte, fiecare ființă se iubeste pe sine, își iubeste ființa sa și este dator s-o iubească. Existența este un bun. „Tot ce este vrednic de a exista - spune Bacon - este vrednic și de știință”. Tot ce există are valoare aș spune de o esență distinctă; de aceea se afirmă, se impune. Dar forma supremă de autoafirmare, acea formă, care este ea însăși o distincție, o perfecțiune, o fericiție, un bun, este conștiința.

Orice limitare a rațiunii sau, în genere, a esenței umane se întemeiază pe o iluzie, pe o eroare. De pînă cînd individul uman însăși poate și trebuie - în această condiție deosebire de față de animal - să se simtă și să se cunoască pe sine ca limitat; dar el poate deveni conștient de limitele sale, de limitudinea sa numai întrucît obiectul său îl constituie perfecția, învințirea genului, île că obiect al sentimentului, al conștiinței morale sau al conștiinței intelectuale. Dacă individul transformă totuși limitele sale în limite ale genului. Acest lucru se sprijină pe iluzia de a se considera pe sine tot una cu genul - iluzie strîns legată cu iubirea de comunitate, cu ineria, cu vanitatea și cu egoismul lui. Anume o limită pe care o știu că fiind numai a mea, mă umilește, mă rușinează și mă neliniștește. Pentru a mă libera deci de această rușinare, de această neliniște, fac din limitele individualității mele - limitele ființei umane. Ceea ce este de nerecunoscut pentru mine, este și pentru alții de nerecunoscut; de ce să-mi bat capul mai departe? Dar nu este viața mea, nu în incapacitatea intelectului meu, ci în incapacitatea intelectului omului însăși de a-și cauza incapacității mele

de a concepe. Dar este o mare idee ridicolă și, în același timp, nu-
probabilă de a determina esența omului - ceea ce constituie natura
omului, esența absolută a individului - drept ceva finit și mărginit.
Orice ființă își are aici suficiența. Aici o ființă nu poate să se
negese pe sine, adică în esențialitatea ei; nici o ființă ce se rapor-
tează la sine nu este mărginită. Mai degrabă fiecare ființă este
în sine și pentru sine infinită, are în sine însuși Dumnezeu ei,
ființa ei sa rem. Orice limitare a unei ființe există numai rapor-
tată la alta ființă în afara ei și față de ea. Viața efemeridelor este
excepțional de scurtă în comparație cu a altor animale ce trăiesc
mai mult; și totuși pentru ele această viață scurtă este tot așa de
lungă, cum este pentru altele o viață de ani. Prunza, pe care trăie-
ște omida, este pentru ea o lume, un spațiu infinit.

Feuerbach, L., Esența creștinismului, București, Edit.
științifică, 1961, p. 32-33.

Existența umană a naturii există numai pentru omul social; căci
numai în societate natura este pentru el verigă care-l leagă de om,
existența lui pentru altul și a altuia pentru el, elementul vital al
realității umane; numai în societate există ea ca fundament al pro-
prii lui existențe umane. Numai în societate existența sa naturală
este pentru el existența sa umană și natura devine pentru el om. So-
cietatea este, așadar, desavîrgirea unității esențiale a omului cu na-
tura, adevărata înviere a naturii, naturalismul realizat al omului și
umanismul realizat al naturii.

Activitatea socială și folosința socială nu există nicidecum
numai sub forma de activitate direct colectivă și de folosință direct
colectivă, deși activitatea colectivă și folosința colectivă, adică
activitatea și folosința care se manifestă și se afirmă nemijlocit în
comuniune reală cu alți oameni, vor avea loc pretutindeni unde sus-
ținută expresie nemijlocită a sociabilității își are temeiul în
însuși conținutul acestei activități sau folosințe și corespunde na-
turii lui.

Dar chiar și atunci când depun o activitate atâtărilor etc., pe care numai arareori o pot efectua în nemijlocită comună cu alți oameni, chiar și atunci cu desăvârșor o activitate socială, pentru că lucrez ca om. Nu numai că materialul activității mele își este dat ca produs social (ca și însăși limba pe care o folosesc gînditorul), dar și propria mea existență este activitate socială; deci, ceea ce eu fac din mine însumi fac din mine pentru societate, conștient fiind că sînt o ființă socială.

Conștiința mea generală nu e decît forma teoretică a ceea ce își găsește forma vie în colectivitatea reală, în comunitatea reală, pe cînd în zilele noastre conștiința generală este o abstragere de la viața reală și ca atare i se opune ostil. De aceea și activitatea ca atare a conștiinței mele generale este existența mea teoretică ca ființă socială.

Mai întîi de toate trebuie să evităm a opune din nou „societatea”, ca abstracție, individului. Individul este ființă socială. Manifestarea lui de viață, chiar dacă nu apare sub forma directă a unei manifestări de viață colective, săvîrșită împreună cu alții, este deci o manifestare și afirmare a vieții sociale. Viața individuală a omului și viața lui generică nu sînt ceva diferit, cu toate că modul de existență a vieții individuale este necesarmente un mod mai particular sau mai general al vieții generice, al vieții generice, sau viața generică este o viață individuală mai particulară sau mai generală.

În calitate de conștiință generică, omul își afirmă viața socială reală și nu face decît să repete în gîndire existența sa reală după cum și, invers, existența generică se afirmă în conștiința generică și există pentru sine, în generalitatea ei, ca ființă gînditoare.

Omul, oricît ar fi el, deci, individ particular - și tocmai particularitatea sa îl face să fie individ și ființă socială individuală reală -, este în aceeași măsură și totalitatea, totalitatea reală, existența pentru sine subiectivă a societății gîndite și

cunoscute prin simțuri, după cum și în realitate el există atât ca contemplare a existenței sociale și folosire reală a acesteia, cât ca o totalitate de manifestări de viață umană.

Gândirea și existența sînt deci, fără îndoială, distincte, dar în același timp se află laolaltă într-un raport de unitate.

Moartea pare a fi o victorie dură a speciei asupra individului determinat și a contrazice unitatea lor; dar individul determinat nu este decît o ființă generică determinată și ca atare e muritor.

4) După cum proprietatea privată nu e decît expresia sensibilă a faptului că omul devine obiectual pentru el însuși și totodată, dimpotrivă, un obiect inuman și străin lui însuși, cîi manifestarea lui de viață este înstrăinarea lui de viață, iar realizarea lui - privare de realitate, realitate străină lui, tot astfel suprimarea pozitivă a proprietății private, adică aproprierea sensibilă pentru om și de către om a existenței și vieții umane, a omului obiectual, a lucrurilor produse de om, nu trebuie înțeleasă numai în sensul de folosire directă, unilaterală, nu numai în sensul de a poseda, de a avea. Omul își apropie esența sa omnilaterală într-un mod omilateral deci ca om total. Fiecare dintre relațiile sale umane cu lumea - vizul, auzul, mirosul, gustul, pipăitul, gândirea, contemplarea, simțirea, voința, activitatea, iabirea, pe scurt toate organele individualității sale, ca și organele care, prin forma lor, sînt nemijloc organe sociale, sînt, în relația lor obiectuală - sau în relația l cu obiectul - apropierea acestuia, apropierea realității umane. Relația lor cu obiectul este manifestarea realității umane: eficiență umană și suferință umană, efci în accepția ei umana suferința este unul din modurile prin care omul își percepe „eu!”

Proprietatea privată ne-a făcut atât de stupizi și de unilaterali, încît un obiect devine al nostru abia din momentul cînd îl avem cînd deci există pentru noi sub forma de capital sau cînd este neridlocit în posesia noastră, cînd îl mîncăm, îl bem, îl purtăm pe corp nostru, îl locuim etc., pe scurt cînd îl folosim, și asta cu toate că proprietatea privată concepe toate aceste forme de realizare

directă a posesiunii numai ca mijloc de trai, și ca viața careia îi servește ca mijloc este viața proprietății private: muncă și capitalizare.

Marx, Karl, Manuscrise economice-filosofice din 1844, în vol: Scrisori din tinerețe, Edit. pol. 1968, p. 577-57

Pentru a-i acorda și lui Socrate demnitatea de conducător, ajungă să ne dăm seama că el reprezintă un tip de om cum n-a mai existat înaintea lui și anume tipul omului teoretic. (...) Ne vom strădui acum să cercetăm care sînt semnificația și scopul acestui tip de om. Ca și artistul, omul teoretic găsește și el, în lumea înconjurătoare, o nesfîrșită plăcere; ca și pe artist, această plăcere îl apăsă de etica practică a pesimismului și de ochii de linx ai acestuia, care lucrează numai în întuneric. Dar pe cînd artistul, față de orice mînie nouă a adevărului, contemplă totdeauna cu încîntare ceea ce a rămas încă învăluit, omul teoretic se desrătă la vederea vălului. Sfișiat, și plăcerea lui supremă constă în procesul unei dezvoltări reușite, realizate prin puteri proprii. Nu ar exista știință dacă ea n-ar avea alt țel decît realitatea și n-ar fi preocupată decît de zeita goală a adevărului și de nimic altceva. Căci atunci discipolii științei ar trebui să se simtă ca niște oameni care ar vrea să scape o groapă verticală pînă la antipodii: fiecare dintre ei și-ar da seama că rîncind chiar toată viața cu cea mai mare perseverență n-ar ajunge decît o parte infimă din imensa adîncime, și că groapa săpată de el ar fi umplută de vecinul său, astfel că rezultatul muncii sale ar fi anihilat, încît un al treilea ar părea foarte cuminț, alegînd un loc nou pentru tentativa lui. Dar dacă unul din ei dovedește, în chip convingător, că pe această cale directă antipodul nu poate fi atins, cine va mai voi să scape mai departe în acele adîncimi? Doar dacă între timp și-ar fi schimbat scopul și s-ar fi mulțumit să descopere pietre neastemate sau legi ale naturii. De aceea Lessing, cel mai cinstit dintre oamenii teoretici, a înarmat să dea pe față că urărea mai degrabă căutarea adevărului decît adevărul înșuși. Prin această

tă afirmație a fost dezvăluită taina fundamentală a științei, spre mirarea, sau chiar spre necazul oamenilor aplecați spre știință. E drept că alături de această mărturisire izolată, de acest exces de cinste, ba chiar de îndrăzneală, găsim o iluzie profundă care a apăsut pe lume înția dată în persoana lui Socrate: că refer la această credință de nezdruccinat, că gândirea, urmărind firul conducător al cauzalității, pătrunde pînă în cele mai adînci abisuri ale realității și că gândirea nu poate numai să recunoască realitatea, ci și să o îndrepte. Această nobilă iluzie metafizică se adaugă ca un instinct științei și o mîină iarăși și iarăși spre limitele ei, unde ea trebuie să se prefacă în artă; acesta și este adevăratul țel al întregului proces.

Să privim acum pe Socrate sub lumina acestor considerații; el ne va apărea ca primul om care, sub îndemnul acelui instinct al științei, a putut nu numai să trăiască, ci -- ceea ce e mult mai puțin -- să și moară; de aceea imaginea lui Socrate murind, imaginea omului liberat prin rațiune de frica morții, este stema ce încununează porțile științei. Ea amintește rolul științei, anume să facă din existență ceva logic, și astfel s-o justifice. Cînd, pentru acest scop, rațiunea nu e suficientă, trebuie pus la contribuție și mitul, pe care l-a considerat chiar ca o consecință necesară, ba chiar ca un scop al științei.

Nietzsche, Fr., Nașterea tragediei, în vol.: De la Apollo la Faust, București, Edit. Meridiane, 1978, p. 146-147.

Aspectul cel mai nobil al celeilalte forme a „voilogiei oline” (adică a celei alexandrine) este voilogia omului teoretic; ea prezintă același caracter pe care tocmai le-am dedus din spiritul medonibiac: combatte înțelepciunea și arta dionisiacă; tînde să devină inutil; substituie consolidării metafizice o consolidare pămîntească, ba chiar un deus ex machina specific ei, anume zeul mașinilor și al retortelor, adică puterile spiritelor naturii puse în slujba unui egoism superior; ea crede că lumea poate fi înțeleasă

prin știință, că știința poate guverna viața, și că este într-adevăr în stare de a închide individul într-un cerc restrâns de probleme rezolvabile, în centrul cărui el spune vocea vieții: „Te vreau: ești omul de a-mi cunoscută!”.

Ibidem, p. 261.

Liber nu e decât omul ce trăiește din munca productivă a mîinilor sale; numai acela e în stare de a aproba binele unde-l vede și munca teneinică.

Eninescu, M., Evreii și conferința, în: Opere, vol. IX, București, Edit. Academiei, 1980, p. 301.

Libertatea adevărată este facultatea de a dispune de sine însuși prin muncă și capitalizarea muncii(...) Nu există libertate și nici cultură fără muncă.

Idem, Studii asupra situației, în Opere, XI, Ediție cit. 1984, p. 18 și 19.

Cu munca și-a procurat pămîntul strămoșesc și prin colțurile unde intraseră străini, cu munca-l va și ținea. Dacă iobăgia a existat, ea a fost un contract de muncă și această muncă seculară au cucerit Ardealul (...) În acea muncă era viitorul poporului românesc, în acea muncă numărul lui mare, sănătatea /in/extricabilă a sufletului și a trupului lui. Prin muncă și-a cucerit ținuturile, prin muncă a ajuns a se cunoaște pe sine însuși, prin muncă a ajuns acolo încît și e rușine și silă de a deveni maghiar.

Idem, //Contele Wolkenstein s-a întors...//, vol. XIII, ediție cit., 1985, p. 90

Toată munca aceasta e o lungă și penibilă muncă de apropriatiune. Din cîteva pîndire de munte ale Carpaților un popor mic la număr, în contra cărui se decreteză cruciade ca în contra saracenilor, arît din cauza statorniciei sale în credința străbună, exclus din viața publică a Europei pentru că nu e catolic, smulge palmă cu palmă ținut după ținut din mîinile omului dăpăun și a naturii dăpăune și, fără cod de legi, fără școli, fără orașe, fără niciun mijloc de cultură, nici acelu al ^{me} lînei sale scrise, se bate cu balastul fulgerul

și cu alții, care cunosc în contradicție pe mare în orice timp
pe risprinderea capete de răz, și cînd această luptă crîncină și
profundă onestă lăcrimă în toate părțile locuite de oameni, de
năpădărită, și de înfrîngerea înfrîngii care de pe urma noastră și de
desințarea de-a proprietatea și dintr-un anumit al... de-a...
muncă, pe singur pînă în a... de pe urma pe un, muncă pe care muncă
culatara a dom. sute de tonajuri și n-ar putea să fie... (...).
cigareta de-a... liberata de-a de înfrîngerea muncă, în condiții
echitabile, cu conversării lor, nu străvigi de atotputernicia și de
neapăsarea statelor în care trăiesc, iată tot la ce pot aspira re
măni cu drept cuvînt sub orice guvern ar trăi, și iată care ar
trebui să fie misiunea generației viitoare.

Idem, „La viața viitoare”, lăsa titlul...», în op. cit.
p. 257.

În statele agricole munca, prin natura ei, e mărginită și
foarte puțin elastică; ea nu poate produce decît obiecte de un
număr cert, de o valoare certă. Dintr-un poron de pămînt se poate
scoate maximum cîtare de grîu și nimic peste acesta. Puterea fizică
a omului, care nu poate fi mărită, cu tot exercițiul posibil, adică
la un anumit oarecîre, e mărginită, ea și puterea pămîntului care, în
toată lucrarea, nu ajunge iar decît la o producție certă ș.a.m.
Caracterul muncii fizice, în care inteligența joacă un rol mic, e
deci mărginirea, neaugmentabilitatea, simplitatea, precociunea.

Cu totul altfel stă întru arta și industria, la cari puterea
fizică joacă un rol secundar, inteligența pe cel principal. De
la consumarea nu stă în nici un raport cu producția, cîci se consumă
o pînză și citeva colorii și se produce un tablou, se consumă un
fearfecă și se taie planul unei înfrîngimii și a cărei valoare stă
tocmai în creativitate, se consumă fire de tort și se fac dantele. Valo
rea muncii industriale e deci augmentabilă în infinit. Munca agric
lă e prea și fără sporiri mari, munca industrială ușoară și cu un
spor, virtualier cel puțin nemărginit.

Idem, „Munca la lucru și circulațiune”, vol. XI, ed. cit.
p. 147.

Toate acestea sînt bune și frumoase, dar autorul nîmă a vorbi de marea deosebire între capitalul mobil și cel imobil, între munca industrială și cea agricolă. Cu totul altele ni se pare că trebuie să fie raporturile între proprietatea agricolă și muncitorul agricol, căci muncitorul e cea clasă cea mai importantă din stat, aceea care ne dă pe soldat, aceea ale cărei prisoase alimentează și cu banul și cu brațele industriile orașelor; și alte raporturi sînt între capitalistul bancher care cumpără acții de Panama și încasează anuități, indiferentă fiindu-i soarta celor ce sapă banalul de la Panama și fac să-l fructifice capitalul.

Idem, /2Deși chestiunea Dunării.../, în Opere, XII, ed. cit. p. 424.

Calitatea muncii industriale e alta. Un zugrav face o icoană bună, o vinde și trăiește cu-ndestulare lo ani de pe dînsa; un tăietor de lemne muncește zi cu zi și abia-și ține zilele de azi pe mine. Și apoi ce deosebire între muncă și muncă! Unul muncește ușor și cu plăcere suflătească și cîștigă mult, celălalt muncește din greu și cîștigă puțin. Este vreo asemănare între unul și celălalt? Poate tăietorul de lemne a cărui muncă prin calitatea ei prețuiește așa de puțin, să se măsoare vreodată cu zugravul?

Dar așa-i și nația. O nație care produce grîu poate trăi foarte bine, nu zicem ba, dar niciodată nu va putea să-și îngăduie luxul națiilor industriale înaintate.

Neapărat că nu trebuie să rămînem popor agricol, ci trebuie să devenim și noi nație industrială, măcar pentru trebuințele noastre; dar vezi că trebuie omul să-nvețe mai întîi carte și apoi să calce a popă, trebuie mai întîi să fii nație industrială și după aceea abia să ai legile și instituțiile națiilor industriale.

Idem, Icoane vechi și icoane nouă, în Opere, vol. X, ed. cit. 1959, p. 21

Nu știe absolut nimănă cum stat, armată, biserică, cultură, e-un cuvînt tot ce e comun al nației, ne plătește numai și numai. Din prisoasele gospodăriei private, cumă din acei prisoase se hrănesc

toate formele civilizației și că, dacă istevești pe acesta, atunci începi a mânca însuși capitalul de muncă al oamenilor, condițiile existenței lor private și-i ucizi economic, deci trupește și sulește?

Ibidem, p. 29

Cine suferă mai mult prin această stare de lucruri sînt elementele muncitoare și sămîtoase ale națiunii noastre, sînt toți aceia cari nu aspiră la privilegii și sinecure, ci trăiesc din produsul muncii lor proprii. Tocmai în clasele pozitive ale nației se observă o scădere continuă a averii. Sub fel de fel de forme ingenioase li se sustrage acestor clase pînă și cel din urmă ban, pentru a întregi nea cu el luxul unor nuliități ambițioase, incapabile de muncă, precum sînt incapabile de dreptate și de adevăr. Dar mai mult încă: elențele românești, populația istorică a țării e stearsă pentru întreginerea plăcii internaționale a apoloștilor lui Blanqui, o plăcie fără patule notorită și fără naționalitate notorită.

Ibidem, /Apropiu-lu-se alegerile .../ în Opere, vol. XII, Ed. cit. p. 20.

Pe terenul muncii liberalul, care nu vede decît rezultatele va zice: scopul economiei politice e producțiunea.

Producțiunea numerică, cantitativă, ieftină, iată singura țintă ce-o urmărim. Se dă apoi o împărțire a muncii după națiuni; una o producă numai un lucru și să fie absolut inaptă și incapabilă de-a produce altceva, un alt lucru. În adevăr imens, ieftin, banos. Ființa inteligentă a omului, redusă la rolul unui mureș de mașină, e un produs admirabil al liberalismului în materie de economie politică.

Oare nu are mai multă dreptate acela care le zice că obiectul îngrijirii publice e omul care produce, nu lucrul caruia-i să fiingă. E vorba că toate aptitudinile fizice și morale ale omului să se dezvolte prin o muncă inteligentă și combinată, nu ca să degenerese și să se închircosească în favoarea unei singure. E vorba apoi că totalitatea aptitudinilor unui popor să se dezvolte, nu să degenerese toate și să se condamnă poporul întreg la un singur soi de muncă care să-i facă unilateral, inapt pe toate țările afară de unul singur.

Idem, «Căci ce se face guvernului...», în Opere, XIII
ed. cit. p. 87.

La asta însă se mărginește afirmarea noastră, la principiul că numărul celor ce muncesc pentru a produce trebuie să fie, spre binele lor și al societății întregi, infinit mai mare decât numărul negustorilor de vorbe și negustorilor de marfă chiar; că producția păstrează intactă sănătatea și puterea musculară a unui popor; că în puterea lui musculară consistă secretul tinereții lui, siguranța de-a rămânea o rasă sănătoasă de oameni. Azi nu mai e îndoială că orice om care părăsește munca musculară pentru cea intelectuală e condamnat cu toată siguranța în cehoritorii săi la degenerare și la pieire. E statistic constatat că munca aspră, exercițiul continuu al puterilor fizice asigură pentru totdeauna existența unui popor, asigură viitorul și propășirea lui, pe cînd fuga de plug, ocrotirea solurilor grele ale muncii aduce cu sine degenerarea masculaturii, dezvoltarea anormală a sistemului nervos, o înclinare spre desfrîu și plăceri, nimicirea gradată a puterilor de reproducție, neuropatie și anemie, în fine atingerea rasei, alese în condițiile cele mai ruginoase.

Cu aceasta n-am zis însă că clasele muncitoare să nu fie libere, să nu aibă puțința de a se ridica. Oricînd trebuie să existe puțința pentru om de a urca prin muncă și merit ierarhia socială, care n-ar trebui să fie decît o ierarhie a muncii. Dar să ne-nțelegem: prin muncă și merit. (...) Ierarhia muncii se constituie, prin chiar natura ei, în piramidă. La zece mii de oameni învățați pe toate terețele se naște un Darwin sau un Buckle ca vîrf al piramidei; din sutele de mii de soldați ale unei armii mari se alege un Moltke, ale căror servicii se răsfrîng apoi asupra întregului. Această ierarhie firească o susținem și noi.

Idem, «Mi se pare că vorbim...», op. cit. p. 172.

O ființă organică va avea cu atât mai multe organe cu cât ea va fi rezultatul unui număr mai mare de înfruriri. De altă parte, organele unei ființe organice vor fi cu atât mai dezvoltate și mai distincte unele de altele, cu cât înfruririle respective vor fi acționate mai îndelung asupra acelei ființe organice. Omul este animalul care are organele cele mai multe și cele mai bine diferențiate, tocmai fiindcă se trage din ființele organice cele mai primitive care au văzut lumina pe pământ pentru că este deci rezultatul celui mai mare număr de înfruriri exercitate în cel mai lung interval de timp. (...)

Omul primește prin ereditate un organ cerebral foarte dezvoltat, diferențiat în urma experienței îndelungate a generațiilor precedente. Creierul copilului este totuși relativ omogen și are nevoie de experiență pentru a fi și dezvolta aptitudinile nervoase primite de la părinți. Iată de ce la început de tot, o impresie dată de un obiect exterior ce s-ar găsi la obiectivul unui simț va trebui să fie în principiu simplă și nereductibilă, întrucât fibrele nervoase nu sînt încă bine diferențiate între ele. După puțină experiență, copilul ajunge să deosebească elementele principale ale lucrurilor. Atunci și nervii încep a se subîmpărți în câteva fibre distincte. După o experiență mai îndelungată, copilul deosebește în lucruri mult mai multe elemente ca mai înainte. Pe măsură ce experiența lui se mărește, fibrele nervoase se înmulțesc prin subîmpărțire, și ideile abstracte devin mai numeroase și mai clare. Experiența este aceea care provoacă și produce diferențierea fibrelor; căci prin experiență adesea repetată, o excitațiune nervoasă slabă, venind de la o însușire particulară a lucrurilor, deși la început nici nu era citită, determină cu timpul o modificare particulară corespunzătoare în substanța nervoasă excitată. Această modificare particulară nu este altceva decît formarea unei fibre nervoase cu sensibilitate particulară tocmai pentru însușirea care a pricinuit formarea ei. Toate organele și funcțiunile organice se dezvoltă și se diferențiază în acest chip, prin exercițiu moderat, neîntrerupt și gradual. Cu exem-

plușurilor al doctei proprietăți a cor. unisuelor vii, putre cite dezvoltarea și diferențierea mupenilor precum și a aptitudinilor lor de unare a exercițiului repetat și continuu. (...)

Or anul conștiinței, fiind un singlu nerv ca toți celiași, nu poate percepe clar într-o dată mai mult decit o idee sau o idee după cea, de exemplu, ochiul nu vede clar și distinct într-o dată decit un lucru. Din neputința de a percepe în același timp și separat mai multe lucruri, rezultă că perceperea unui mare număr de întipăririi de întâiul grad nu este cu puțința decit în următoarele condiții:

1. ca organul conștiinței să perceapă imaginile și ideile una câte una, întocmai ca și ochiul, care nu poate privi lucrurile înconjurătoare decit tot anul, câte unul;

2. ca un număr mai mult sau mai puțin considerabil de imagini și idei să fie condensate, contopite, unite într-o singură fișie, pentru ca conștiința să le perceapă pe toate la un loc, ca pe o singură unitate.

Ne dăm seama că această condensare poate exista în presupunerea pe care am făcut-o mai sus, anume că organul conștiinței privește planul unei secțiuni pe organul percepției de întâiul grad; că întipăririle fibrale egale se așază de-a lungul aceleiași fibre, că fiecare fibră înșiră așa zicind un mare număr de imagini, legându-le prin părțile lor asemănătoare, că, prin urmare, conștiința poate privi o întreagă fibră tot ca pe un singur punct mai mult sau mai puțin adânc. (...)

Se știe că, cu cât omul are mai multă experiență, cu cât el se află pe un grad mai mare de progres, cu cât creierul său a ajuns prin exercițiul și prin diferențiere organică a fi mai simțitor, cu atât el capătă din ce în ce mai multe idei generale care tind să se conțină într-o singură unitate. Tot acesta este motivul pentru care un creier foarte simțitor ajunge să abstragă din toate facultățile intelectuale ideea generală care le cuprinde pe toate și care nu este altceva

Decît ideea personalității proprii sau a celui...

Eul mai este imaterial și fără dimensiuni, pentru că el nu este decît o funcționare, o formă de activitate. În aceste puncte el se aseamănă cu toate facultățile sufletului.

În sfîrșit, noi concepem eul nu numai ca distinct, dar ca fiind în oposițiune cu lumea externă. Aceasta se înțelege foarte bine cînd ne aducem aminte, de o parte, că întipărirea n-are nimic comun cu întipărirea lucrurilor exterioare și că, de altă parte, atît cea dintîi, cît și cele de-al doilea se găsesc pe același receptacul, astfel că conștiința percepe lipsa de legătură materială între aceste două feluri de întipăriri, adică raportul lor de incompatibilitate.

În scurt, eul este absolut indivizibil, fără dimensiuni, imaterial și deosebit de toate lucrurile din lumea externă, cu care se găsește în oposițiune.

Conte, Vanile, Teoria fatalismului, în: Opere filosofice, București, Edit. Academiei 1967, p. 115, 133-134, 152, 173-174.

Pentru formarea unui spirit filosofic, ideea democratică servește în cultură în două feluri: lucrînd asupra individului și lucrînd asupra maselor. mijlocul de educație în spirit social este munca. Fie singur, fie în grup, individul își dă mai bine seama de nevoia socializării de-abia în muncă. Absolut neputincios de a împlini singur fie chiar și cea mai modestă activitate, el este antrenat în continuu, din motive utilitare, spre solidaritatea socială. Dar problema muncii și cultivarea democratică a individului și societății este mult mai însemnată decît atît, ea fiind însăși problema vieții organizate și stînd la baza ideii de justiție. În adevăr, între muncă și cultură există un raport direct și progresiv; oîlbatecul trîndăveșt civilizatul este aproape în continuu. Organizarea muncii duce la organizarea societății. Clasele muncitoare, devenind conștiente de partea pe care o au direct la crearea culturii materiale și indirect la a celeia spirituale, își cer drepturi materiale anelate cu a

claselor conducătoare și dreptul spiritului la conducere. Dispoziții, conducătorii caută să-și justifice tot prin muncă, de o calitate superioară, situația lor și creșterea un fel de introducere în concurență pentru conducere, între caracterul conștienței și muncitorii conducători. Munca fiind de altă parte legea existenței organizate, devine în chip universal însuși șeful existenței, precum a lumii așa și a individului. Filosofia desfășurării energiei, sistemul energetic la naștere: prin muncă omul devine un element al însuși ritmului cosmic. Treptă buni într-o activitate, oamenii de abia prin muncă definesc scopurile și valorile vieții, acțiunii și personalității omenești. Datoria naturală de a munci duce la dreptul de a munci și prin dreptul la muncă duce la dreptul de câștig, încă una din rețetele democratice ale justiției sociale. Invers, prin formarea unei serii din ce în ce mai complicate a valorilor muncii (valoarea tehnică, valoarea socială, valoarea spirituală), se câștigă o bază solidă pentru ramificarea naturală a societății omenești. La principiul raționalist, social-comunist, cantitativ, al egalității datoriei de a munci și dreptului de a câștiga, pentru un timp egal o sumă egală, se opune, prin selecțiunea naturală a valorilor, principiul individualist, calitativ, de justiție socială, a îndreptățirii locului diferent, ocupat de indivizi în lume, prin felul, intensitatea și potența creatoare a muncii depuse.(...)

Ce valoare are viața pentru indivizii sau grupurile de oameni - etnice ori sociale - din diferitele epoci, putem vedea mai clar tot mai din poziția pe care o iau față de moarte. Ce înclinare poate fi în înțelegerea vieții la acela care trăiește pe lângă moarte ca pe lângă un simplu accident banal? Ce bucurie adevărată de viață poate fi la acela care nu privește moartea ca un blestem al geniului omenească, căruia i s-a dat voie să știe ce e vecinicia și totuși trebuie să moară? Pentru cel care trăiește viața ca o corvoadă, sau pentru creștinul care o privește ca o ispită și ca o ^epișcopă, moartea poate fi chiar binevenită; pentru cel ce se ametește în nimiciurile plăcute ori suferințele ale răcoarei zile, moartea poate fi o întrerupere, admițem

chiar suverană, a ocupațiilor sale meschine, devenite simpatice printr-o lungă obicinuință. Dar pentru cel care a luat viața în cel mai adânc înțeles al ei, care a vrut s-o transforme prin gândurile lui într-o rază de vecinicie, moartea e sau o durere fără de margini sau o cumpănită absurditate: sau tragedia lui Alexandra care murî la 33 de ani la Babylon pentru că îndrăznise a trăi viața aș. de intens cum numai zeii au vrea s-o trăiască, - sau imposibilitatea logică, din care Platon scoate nemurirea sufletului. Sufletul omănesc care s-ar atîna odată de cele eterne își cere nemurirea, sau dacă nu p. poate crede, se frînge într-un urias înnă funebru ca pentru apunerea zeilor. Toată durerea din lume nu poate ajunge pentru a plînge un suflet care în veci nu se va mai înfrîna de umbrăa lumii din lume.

Parvan, Vasile, Studii și eseuri, în Serieri, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1981, p.353, 465.

Omul nu e legat prin nici o natură, nici o rasă, nici o clinică, prin nici un peisaj, nici o tradiție, nici un mit. El este liber - liber să vrea ceea ce vrea, liber să privească și să gîndească ceea ce dorește. Știind că se înrădăcinează în substanța eternă - ca ființă instinctuală și de asemenea spirituală, în oricare (fiecare din pornirile sale corporale și psihice -, deschis către orice natură deschis către orice cultură viitoare, deschis către propria sa natură e capabil să se ridice deasupra întregii naturi, ca și deasupra întregii istorii.

Scheler, Max, Gesammelte Werke. Band 12. Schriften aus dem Nachlass. Band III. Philosophische Anthropologie, Bonn, Vowvier, Verlag, Herbert, Grundmann, 1987, p. 189.

Omul, în momentul în care ia cunoștință de existența lui ca persoană, ca ființă de sine stătătoare în univers, în acel moment încearcă să măsoare această existență cu tot ceea ce înconjoară această ființă a lui. Din măsurătoarea aceasta, din chinul acesta, trebuie să iasă ca rezultat echilibrul său. Activitatea filosofică în genere tinde tocmai spre stabilirea acestei echilibrări.(..)

Ionescu Ios, Logica I, București, Centrul pentru
tipărirea operei lui Ios Ionescu, Institutul Națio-
nal, p. 1943, p. 13.

Spiritul omenesc este un tot care se manifestă în toate di-
recțiile în același fel, și este exclus să se poată rupe corelația
care există între diferitele forme de activitate omenescă. Gîndesc
într-un fel, lucrez într-un anumit fel; nu pot să am o anumită struc-
tură spirituală și să lucrez în altă structură spirituală. Totul se
leagă întru totul de filosofie. Asta ne preocupă pe noi: să stabilim
corelații precise între: poziția metafizică, logica, psihologia,
gnoselologia. Ibidem, p. 130

Adică există o ființă a noastră spirituală: ea există ca o
realitate, care este un fel de măsură, un fel de criteriu de aprecie-
re, un fel de piatră de încercare a tot ceea ce există. (...) Aceas-
tă ființă este mai întâi de toate un lucru viu - acolo unde ea este,
un fel de centru, un fel de focar, care adună tot ceea ce se întîm-
plă în lumea din afară și care răsună în lumea din afară anumite
realități. Vădăci, ființa noastră spirituală este într-adevăr un
centru de acțiune și de reacțiune, în multiplicitatea fenomenelor
reale ale existenței. Ea are un profil foarte bine desenat. Chiar
dacă forma acestui profil nu este conturată pentru noi, ea nu exis-
tă mai puțin, și aceasta se vede prin faptul că, în anumite împreju-
rări, noi reacționăm în același fel, în aceleași împrejurări, față de
aceleași impresii, înseamnă că ființa noastră are o configurație, căci
dacă n-ar avea o configurație, dacă n-ar exista drept ceva bine con-
turat ca acțiune și reacțiune, n-ar avea nici conștiința acțiunii și
reacțiunii și nu s-ar vedea existența profilului bine definit al
ființei noastre spirituale.

Să transpunem: ce înseamnă un om de caracter? - Un om de carac-
ter este cel care lucrează întotdeauna în același fel. Caracterul
este felul conștient de acțiune, de reacțiune în fața realităților;
vădăci căne existența caracterului din conștiința acțiunii mele.
Așa este și cu ființa noastră spirituală. Cine are voință și trăgere

de inimă, iar și necesitatea de a se mai afla în ce ne pătrunde în
că timpul ajunge să-și vadă această ființă spirituală foarte bine
și s-o definească în chip precis. Eu însă, dacă d-voastre nu sînteți
convinși de existența acestei ființe - un lucru care vă privește -
eu postulez, în considerațiile mele, existența acestei ființe spiri-
tuale și zic că ceea ce se răsfîrînge, ca indicații, din realitatea
obiectivă este confruntat cu această ființă spirituală a mea, și,
după felul în care ființa spirituală reacționează, noi valorificăm
existența. Prin asta re-nu este vorba numai de caracter, ci și de
valorificarea existenței. Iar în momentul în care valorificăm exis-
tența, atunci găsim și o formulă care să exprime în chip general
felul nostru de a reacționa în fața existenței. Această formulă, ca-
re exprimă în chip general felul nostru de a reacționa în fața exis-
tenței, este ceea ce ne numim : filozofie. (...)

noastră este mai
Ființa ... adică, mai cuprinzătoare, mai deschi-
să pentru acest mister al existenței, cînd acel prețipitat este mai
bun.

1941, Interiorul Logicii, București, Împărimărie Națională
1941, p. 42-43., 46.

Problema existenței și a diferitelor feluri de existență, pe
care am tratat-o științific în fața d-voastră, este, mai ales din
punctul de vedere metafizic, de cea mai mare importanță. Pentru că,
în definitiv, metafizica privește existența noastră și echili-
brul nostru, dacă ea se leagă în primul rînd cu un fel de împăcare,
cu necesitatea noastră de a ne împăca pe noi înșine, evident că fe-
lul de existență al realităților, ierarhia lumilor în cosmos, sau
în ceea ce depășește în oarecare fel cosmosul, este însăși problema
fundamentală a metafizicii. Ceea ce ne apasă mai ales pe noi este
tocmai caracterul schimbător, așa zice, e tocmai fragilitatea, cadu-
tatea vieții noastre, este chiar echilibrul nestabil în care ne a-
flăm în chip permanent și cărui încercăm să ne sustragem. Prin uru-
re, în adevăr, problema fundamentală a metafizicii rămîne problema
existenței, pentru că în acest domeniu de problematice putem noi să

găsim punctul stabil, terenul care nu fuge, pe care să ne așezăm.

Acum, ați văzut că obiectele, așa cum există ele însele, nu, după indicațiile pe care le-am căutat pînă acum, diferite feluri de existențe și ați văzut amune că în același fel există un lucru înaintea noastră în realitatea sensibilă și un lucru în mintea noastră. Numai că diferitele feluri de existențe creează planuri diferite de realități și aceste planuri de realități reprezintă tot altceva lumii, în care noi ne așezăm. Eu numai ne așezăm, dar existăm. Pentru că, oricît s-ar părea că fiecare din noi simțim o unitate înclădită în noi înșine, nu este mai puțin adevărat că noi înșine existăm în feluri de osebite, și anume existăm în măsura în care participăm la aceste diferite feluri de existențe, pe care le enumerăm rîndul trecut. De aceea zic, locul pe care ni-l căutam noi, îl căutam cu ajutorul acestei problematice a existenței și găsirea acestui loc este preocuparea noastră de căpătâie. Așa fiind, vedeți, nu este fără interes să ne întoarcem asupra lucrurilor pe care le-am considerat rîndul trecut și să vedem, de pildă, cum există, în ce fel există, ce există din lumea noastră. (...)

Prin urmare, individualul, întru cît este individual, are fără îndoială o existență, dar existența aceasta nu ne poate interesa, metafizic vorbind, pentru că nu oferă puncte de reazăm. Stăm, în adevăr, pe un teren care fuge; în momentul în care te sprijini pe o imagine a acestui individual, această imagine a și fugit de sub apăsarea ta. Și atunci, evident că nu putem înainta în nici un fel și nu putem să ne precizăm pe noi înșine, nu putem să ne definim pe noi înșine - căci aceasta este preocuparea noastră fundamentală -; nu putem să ne definim pe noi înșine, pentru că nu avem în raport cu ce să ne definim. Întrucît tot ceea ce este în formă de individual în jurul nostru, este fugitiv; așa de fugitiv, încît individualul perceput ca atare este echivalent cu haosul. Haos înseamnă, propriu-zis, existența individuală percepută în chip absolut pasiv, adică înainte de a exista posibilitatea comparării, a subsumării, înainte de a se vi ceea ce se numește: generalul. Lumea aceasta individuală se opune

din punctul de vedere al necesității noastre metafizice, indiferent de necesitatea noastră practică, se opune lumii generalului, lumii tipicului, lumii esențialului, cuvinte care au fiecare semnificarea lor, pe care o vom vedea.

3. Întrebarea este prin urmare: dacă punctul nostru de sprijin trebuie să fie stabil, dacă nu putem să clădim pe ceva care alunecă necontenit, dacă individualul, care este pur și simplu moșul, trebuie să-i opunem generalul - în ce formă există acest general, dacă există?

Că acest general există, nu trebuie să ne îndoi.

Intrucât noi suntem o unitate, care se recunoaște identică cu ea însăși în fiecare clipă a vieții noastre, noi nici nu cunoaștem individul. Vădămă, în adevăr, trebuie să presupunem că există o lume a generalului, pentru că această lume a generalului condiționează ea însăși existența noastră ca esență identică cu ea însăși. Pentru că dacă eu am rezolv într-o sumă de momente, într-o sumă de existențe individuale neidentice, întru cât întrucât eu exist în timp și în spațiu, eu nu exist pur și simplu.(...)

Vădămă, generalul există nu numai ca principiu de cunoaștere, cum ar vrea să spună unele logici sau metafizici, ci generalul există ca principiu de existență. Măre existența acestui general nu există lucrurile însăși, nu se poate vorbi de existența însăși a lucrurilor. Eu sunt eu, întrucât sunt identic cu mine însumi; dar vă închipuiți ce contradicție se închide în această afirmație? Eu sunt eu întrucât sunt identic cu mine însumi, însumă întrucât diferitele mele aspecte sunt identice, adică întrucât pot să subsumez diferitele mele aspecte, diferitele mele momente, unui tot general.

Idem, Curs de metafizică, București, Edit. Humanitas, 1991, p. 218-221.

Oricine moare, moare în două feluri. El poate să moară din momentul în care s-a născut. În cazul acesta, toată viața lui nu este decât o epuizare lentă a rezervei de viață cu care a venit pe lume.

Un om însă mai poate să moară și altfel: poate să înceapă să moară din momentul în care și-a ratat vițituiră. Avem deci (...) oameni acceptiv care încep să moară din momentul nașterii lor - și care mor încetul cu încetul, se sting așa ca o făclie în care se isprăvește beul - avem un altfel de oameni, care, dintr-un prea plin al ființei lor încearcă să depășească limitele condiției umane. Această condiție umană, evident, presupune anumite limite către care se desingite prin acte de trăire până la o anumită linie. Acel care trece dintr-un prea plin peste această linie, încetează deci să existe în condiția umană; trece dincolo, trece în eternitate și este vițituit. Iar cine trece în eternitate și este vițituit, acela nu mai face metafizică, nu mai are nevoie să facă metafizică, el nu mai are nimic de spus oamenilor care au rămas dincolo. Dar cine a încercat această trecere în eternitate și a ratat-o, acela trece înapoi, cade înapoi în condiția umană; și din acel moment începe să moară. Dar învări: în momentul în care el începe să moară, el a cuprins deja în experiența lui toată experiența posibilă. În acel moment acela, el are la îndemână suficiente elemente pentru a constitui acea viziune de ansamblu, acea viziune totală a existenței care este metafizică (...)

Pentru el „perfect” este un lucru atunci când e mort, numai oferă nici un fel de posibilitate de continuare, este închis... Asta înseamnă perfect: nu numai gata „făcut”, dar „prea-făcut”(…) și ceea ce este prea-făcut, ceea ce este prea-făcut, la aceasta nu se mai poate adăuga nimic, e ceva perfect închis, fără nici o posibilitate de dezvoltare.

Idea, Probleme de metafizică, curs dactilografiat, 1937, p. 1-3.

Dezvoltarea covârșitoare a funcțiilor superioare bulietăști omul a putut-o întreține numai grație inventării instrumentelor de muncă. Înstrăinarea instrumentelor desparte pe om, în manifestările sale externe, de animal. În straturile cele mai vechi ale acorței vițitesti, cine vede instrumente, chiar și formele cele mai primitive, stă cu neputință să se gândă la oamenii. Istoria învării

și răspîndirii instrumentelor merge paralel cu întințirea stăpînirii omului asupra naturii și determină în genere gradul culturii sociale. Prin mijlocirea instrumentelor omul se eliberează de sub tirania mediului cosmic, făcîndu-și munca mai spernică și mai ușoară.

Diferențierea sufletească și încrebunarea instrumentelor sînt cei doi factori mai importanți prin care își susține omul poziția sa excepțională în mijlocul naturii.

G. I. Ildulescu-Motru, Cultura română și politicianismul, în vol.: Personalismul, energetic și alte scrieri, București Edit. Eminescu, 1984, p. 25-26.

Omul nu se găsește într-o dependență directă de mediul cosmic fiindcă el este susținut în lupta sa cu acest mediu de cooperatiune socială în mijlocul căreia se află; dependența de mediul cosmic nu se exercită asupra omului decît indirect, și anume, în măsura în care această influență se răsfrînge asupra societății întregi. Cu cît societatea se bucură de o cultură mai temeinică, cu atît și dependența sa de mediul cosmic slăbește și cu atît mai mult crește independența fiecărei persoane în parte. Idealul unei culturi desăvîșite este să constituie omului un home înăuntrul căruia el să se simtă liber față de natură.

Idem, Puterea sufletească, în vol. cit. p. 359-360

Dar omul nu trăiește izolat, fie el cît de puternic ca individ. Însuși Nietzsche este constrins să admită, pentru personalitățile sale nobile și excepționale, un mediu sufletească de cooperatiune, o aristocrație. Luptă și cucerirea sînt cu atît mai roditoare cît sîndîntreprinse de mai mulți indivizi la un loc. Așa s-a întîmplat totdeauna în istoria omenirii. Istoria nu cunoaște pe omul izolat, ci totdeauna pe omul asociat semenilor săi. De felul de asociere, apoi, depinde rezultatul luptei. O asociere impusă cu de-a sila constituie o condiție neprietnică pentru dobîndirea unui rezultat. Cel care luptă fără ca să simtă legătura morală dintre personală sa și ținta comună, care se urmărește, acela luptă fără încredere, fără energie. Numai acela care simte că valoarea sa personală

se leagă de valoarea totalității, că una depinde de alta, numai acela este un asociat sigur în urmărirea țintei comune.

Ibidem, p. 154.

Sfinții coboară cerul pe pământ, oamenii obișnuiți strâng pământul în cer. (...)

Viața ta va arde oricum, lăsând cenușă în urmă; câtă macă de încălzește cât mai mulți pe lângă tine.(...)

Frumusețea trebuie să fie legată cu bunătatea: altfel suflet urât o învinge.(...)

În morți naș morții; ei trăiesc în faptele lor.(...)

Morțea cea bună e aceea când nu-ți pare rău că ai trăit.

Morțea nu e o taină: ea stă numai, așteaptă, la sfârșitul ac-
lei taine mari care e viața (...)

Oamenii pe care nu i-ai învins prin luptă, îi câștigi pe
înecut prin muncă. Viața nu primește să-i dai altceva decât ceea
ce are..(...)

Unul mare mândrie a omului poate fi aceea că el are
de a se simți colaboratorul de fiecare clipă al marilor puteri ascu-

Viața fiind un dar, nu-l arde decât cu tota cuviin-
ță cu o liniștită recunoștință.(...)

Primă chirie vieții prin muncă.(...)

A te simți superior însemnă a întinde o mână de ajutor celor
ce pot ridica pînă la tine. (...)

Cu ești, te privești mai la tine: unei pe tine. Cu vrei, pr-
vești și pe alții. Se face, ceea ce poți să vii pe toți. (...)

În fiecare om este ci, locul său și rostul său. Roste trele
nu-ți trebuie la nimeni, ci ale ei. Pe om îl alegi mai rar și-l
ții mai puțin. (...)

Creșterea dintr-un singur amănunt pe om; cea dintr-unu îl
analizează, făcându-l tot mai simplu și mai bun.

A-ți fi bine cu tine însuși, cea mai mare înțelepciune! (...)

Un om devine om și slujește însuși în templul său, acela c

omul care unește talentul cu moralitatea: ce se mai întrebă ei dacă
sînt credincioși? (...)

Mori totdeauna sigur, uneori și fără tine.

O speranță zadarnică din urmă, o speranță zadarnică înainte și
viața alungă! (...)

Tu însuși? Un vechi și bun prieten căruia totuși trebuie să-i
refuzi orice concesie. (...)

Taina cea mare a ființei omenești e că în gîrșurile ei poate
cuprinde nemărginitul. (...)

În fața celor morți, un singur gînd trebuie să-ți rămîie: lu-
crează mai iute căci este un soroc! (...)

La capătul vieții e pierderea neagră. Lumina veșnică e în locul
ei, spune legea. E prea departe, aici sînt alții din tine. Intențio-
spatelo, și, salvîndu-se viața, lupți. (...)

Lucruri,
Iorga, Nicolae, Capitole, Edit. tineretului, 1966, p.

35, 39, 74, 76, 82, 106, 126, 128, 156, 158, 172, 182,
192, 194, 213, 219, 225, 230, 235.

Sub viciul femeii ludicioasă poartă bieții, iar cei liberi cu
ochii la stema calauză. (...)

Din neamul tău să te îngrijești mai mult de cei pe care-i lași
după tine. (...)

Tu și apta: logica lucrurilor va trage urmrile. (...)

Cea mai bună filosofie e a acțiunii. (...)

Dacă ți-e urît, istoria ta e să ieși înaintea celui dintîi om
care munceste peste puterile lui și să-l ajuți. (...)

Democrat înseamnă cineva care vrea să-⁹⁶l înalțe pe poporul pe ame-
rii săi, nu cineva care vrea să se înalțe el pe amerii poporului. (...)

Acel ce-și pîrșese țana pentru un mai înaintat al seamăi cu
omul care și-ar alege ota mui printre femeile lui caipane.

trebuie să faci totuși lucrul tău; să stai acolo unde s-ar fi
caut să muncești tu și unde al. norocul oă alții muncească pentru tine. (...)

E harale nu oricine lucrează, ci acel care lucrează cu plăcere,
care și-l bucură a să lucreze. (...)

...na obiectate, ci numai pentru scopul și
muncă pentru termen. (...)

...e acel ce lucrează fără măsură, fără țintă și fără înălță-
mire. (...)

Trisomia activității umane vine din aceea că nu fac treabă de
uratori să facă. (...)

Nu e roditor numai moral care plouă pe câmpurile tale. (...)

Căci fapta e a omului care a făcut-o; dar și a momentului în
care a putut-o face. (...)

Viagea care n-ai trăit-o e mai bună decât aceea pe care o ai;
dar cea mai bună e viața pe care n-a făcut-o Dumnezeu singur, ci în
tovărășie cu munca ta. (...)

Oglinda vredniciei tale e numai fapta; părerea pe care o ai
despre tine e numai o fantasmă a vanității care dispune înaintea
acestei realități netăgăduite. Asupra valorii faptei tale nu te poți
îngela, căci, data aceasta, o lume și-e martora. Numai leneșii pot
fi grandomani. (...)

O condiție de fericire interioară e când se potrivește aceea
ce tu cee de la lume și aceea ce lumea cere de la tine. (...)

"Frăția" sentimentală dintre români trebuie schimbată într-un
simț de unitate, cu toate urmările de solidaritate și muncă-apreună.

Ibidem, p. 105, 124, 125, 130, 147, 150, 154, 158, 160,
162, 175, 202, 239, 249, 256.

Cu foarte mare excepții, în fiecare ins se găsesc date dispo-
ziții atât de disparate sau chiar antagoniste, încât puterile-i
n-ajung să le pună în valoare pe toate deodată.

Astfel, e fapt de experiență destul de frecventă că mari oa-
meni de acțiune înțeleg greu anumite lucruri și pe altele nu le pri-
cep deloc, că foarte adeseori orizontul lor intelectual e uimitor de
mărginit. Și invers: inteligența mare poate omori în gârlă voința.
Orizontul spiritual larg și cântărirea cu balanță sufletească prea
sensibilă a nesfârșitelor posibilități (posibilități inexistente
pentru mințile mai rudimentare) paralizază hotărârile, omorînd în

față acțiunea.

D. D. Roșca, Existența tragică, București, ed. a doua, 1968, Edit. științifică, p. 111.

Punându-și sus-amintitele întrebări, filosofia ne apare nu numai ca o imagine de ansamblu a existenței luate ca totalitate, ci ca o reacție axiologică a omului concret, a conștiinței umane întele (deci și afective) în fața realității acestei totalități, cu o anumită concretizare pe plan teoretic în corp de judecăți de valoare, legate direct sau indirect de marea problemă pe care o ridică condiția omului în lume, a omului creator de civilizație materială, și-n primul rând a omului creator de valori de cultură. Să precizăm - dacă mai e nevoie - că înțelegem aici prin „condiția umană” nu numai condiția unei ființe economice și politice care luptă alături de oameni săi pentru libertatea sa socială și politică și pentru apărarea demnității sale, ci înțelegem mai cu seamă condiția omului ființă spirituală, creator de valori spirituale și capabil să transforme cu ajutorul acestora realitatea ce-l privește, s-o umanizeze, transfigurându-o. (Evident, se știe că aceste două coordonate ale condiției umane sînt în relație de interdependență, și deci ele nu pot fi rupte una de alta).

Idem, Știință și filosofie, în vol. Oameni și climate, Cluj, Edit. Dacia, 1971, p. 205.

Cei ce refuză să recunoască existența patrimoniului moral și intelectual comun despre care vorbim au, fără îndoială, dreptate cînd spun că natura n-a creat decît individualități etnice, popoare bine definite în ce privește structura lor morală și fizică. Nu întîlnim nicăieri în concretul spațio-temporal umanitatea care s-ar fi constituit și ar continua să se constituie tot mai viguroasă pe baza crezului intelectual și moral comun despre care vorbești. Omul general presupus real de învîlțitura pentru care pledezi, nu se poate întîlni nicăieri pe pămînt. Natura (amînen, ... curios! se pomenește și numele lui Dumnezeu...) n-a creat decît oameni etnicește limpede diferențiați. Omul general al domniei tale nu e decît idee fără consistență,

Iliesi, Existența triplă, ed. cit. p. 108-109.

Omul este cetățeanul a două lumi sociale, al unei lumi reale existențiale, în care se încadrează, causal și funcțional, prin activități sociale și al unei lumi supra-reale, valorificate de scopuri valori, adică al unei lumi, nu cum este ea, ci cum ar trebui să fi. Omul participă astfel la realul prezent, dar și la realizarea unui nou real.

De aceea, cunoștința este mai mult decît o recepție și o copie pasivă a realității, ea este un act de viață, o aspirație de a ieși din real și a trece frontierele realului vechi, pentru a clădi un nou real. Cunoștința este proiectivă, o penetrare a subiectului în obiect și în același timp activă, o formare nouă a obiectelor. Cunoștința are adică un caracter de creație nu numai deschizînd vederi noi asupra existenței, ci indicînd crearea unei existențe noi.

Gusti, Dimitrie, Opere, vol. I, București, Edit. Academiei, 1969, p. 360.

Olt timp cunoașterea individuată stă sub imperiul deplin al cenzurii, al cenzurii supraasigurate de iluzia adocvației, se poate spune că ea e în stare de gratie. Ea e oarecum așezată în minile Marelui Anonim. Nu e vorba nici, firește, de o gratie absolută, căci atunci cunoașterea individuată ar trebui să fie în posesia nelimitată și necensurată a transcendențelor. Subiectul cognitiv se găsește totuși în stare de gratie, să-i zicem censurată. Cu aceasta, subiectul cognitiv e păzit nu numai de o ipotetică primejdie metafizică, ci și de orice fătămintare și chin, care duc la învrăjbitare cu sine însuși. Termenul teologic de „gratie” nu ne înșelămîntă. „Dislocarea” mai liberă a termenilor dintr-un domeniu în altul n-a fost încă deana un lucru inutil. Nu ne-am feri în caz de nevoie nici să luăm din teologie un termen expresiv, spre să-l înșelămîntăm, să zicem, în botanică. Termenul de profundă rezonanță „gratie”, exprimat după noi pe un plan ontologic, și în perspectivă inversă - de dincolo spre dincoace, stări de același ordin, care sînt relate în lumea noastră călătoria prin cîvinte de „soma”, „via”, „inconștient”, „conștință”.

vegetativă" etc. Socotim aşadar în stare de grație noviciată cunoașterea concretă, cunoașterea paradisiacă, cunoașterea mitică. Conținuturile acestor moduri de cunoaștere au ceva comun prin faptul că ele fac impresia de ansamblu că ni se dau, și că noi nu contribuim cu nimic la producerea lor. Modurile de cunoaștere concret, paradisiac, mitic, au un caracter receptacular, și ceva din aspectul liniștitor al lucrurilor, care se fac de la sine. Spre deosebire de cunoașterea luciferică, în care spontaneitatea, efortul, tensiunea, chinul și termentarea subiectului cognitiv devin dominante. Prin această diferențiere nu se despart cunoașterile de "grație" de cunoașterea "luciferică", ca și cum înțeleptele ar fi exclusiv receptaculară, iar ultima un produs pur al spontaneității. Receptacularul și spontaneitatea alcătuiesc aliajul fidele, deosebirea zace doar în supraștia unui factor asupra celuilalt. În cunoașterile de "grație noviciată", accentul zace pe receptacular, pe factorul inconștient, organic; în cunoașterea luciferică, accentul zace pe spontaneitate, pe elaborare conștientă, pe efort. Prin cunoașterea luciferică subiectul cognitiv iese din starea de grație apucând drumul dramei sale proprii. Aceasta nu înseamnă că cunoașterea luciferică nu mai are nici o legătură cu starea de grație, cu darurile de grație. Cunoașterea luciferică își are baza tot în "grație", ea iese din grație numai ca frământare, ca tentativă, ca încercare, ca exces. Drama interioară a cunoașterii luciferice nu e un produs al grației, dar ea e îngăduită din partea grației. Despoină "starea de grație" de orice atribut prisoselnic, vom înțelege prin ea starea în care se găsește un lucru sau un subiect capabil de acte, când ele zăc impeturbabile sau se înlăinesc dela sine în marea ce li s-a hărăzit din partea supremului Centru anonim. "Lucifericul" în sens strict, e orice încercare de a ieși dintr-o asemenea "stare".(...)

Încercările luciferice de a converti un mister în nonmister au un caracter tragic, deoarece, după infinite eforturi, toate sînt osîndite să se prăbușească. Moriturile în sine ale cunoașterii luciferice nu sînt totuși inutile sau fără rost. Destinul tragic aparține

aproape mai mult speranțelor le ate de aceste eforturi, decât celor
rilor în sine. Acesta: cunoașterea luciferică nu are în niciun caz
posibilitatea de a preface misterul existențial în non-mister. Ea
numai posibilitatea de a se integra în mister cu atare, cu latitudi-
nea de a-l „varia”. Știm că această variație integrare are loc în tri-
plu chip:

1. Cunoașterea luciferică se integrează în mister, încercînd să
atenueze, fără pretenția de a-l anula. Această sarcină constituie o
problemă indefinită.

2. Cunoașterea luciferică se integrează în mister permanentizân-
du-l.

3. Cunoașterea luciferică se integrează în mister potentîndu-l.
Sau dîndu-i tot relieful și toată adîncimea ce i se cuvine.

Atenuarea și permanentizarea unui mister se fac prin „ecstazie
intelectuală”, potențarea se face prin ceea ce am numit „ecstazie in-
telectuală”. Nu vom stăruî asupra acestor termeni suficient lămurîți
în alte lucrări ale noastre. Ar fi doar de așdorat că ecstazia inte-
lectuală deschide posibilitatea de integrare extremă, sau totală a
cunoașterii individuale în „mister”. Intru cît prin ecstazia intelec-
tuală, cunoașterea individuală nu numai se leapădă cu desăvîrșire de
veleitățile de a converti misterul în non-mister, ci se complăce în
misterul întîit cu atare, ceea ce constituie o atitudine tocmai con-
trară, „ecstazia intelectuală” dobîndește semnificația unei compensa-
ții sau răscumpărări a orgoliului luciferic inițial.

Cunoașterea individuală, privită în raportul său cu misterul
existențial, e sortită, precum vizuim prin înșeși modurile sale
structurale, unei drame interioare. Drama, despre care e vorba, nu e
ceva accidental, ea ține de natura intimă a cunoașterii individuale,
care are latitudinea de a trece de la modul paradisiac (sau concret,
sau mitic) la cel luciferic. Cunoașterea individuală e dramatică prin
posibilități, mai puțin însă prin drăul pe care-l apucă, de facto,
un însă oarecare. Drama interioară a cunoașterii individuale e în un
grad virtuală, deoarece în istorie și în indivizii izolați, ea se

realizarea felurit și mai ales în diversă măsură. Drama interioară cunoașterii se pretează în mare grad la comentarii literare și la abilități stilistice. Repudiind artificiiile confecționate la întâmplare ne așezăm la indicarea „fazelor” dramei.

Fazele dramei sînt:

Starea de grație,

Ieșirea din grație,

Orgoliul luciferic,

Eguarea,

Integrarea în mister.

Aceste faze, transcrise parcă dintr-un scolastic tratat de dramaturgie, nu sînt deopotrivă realizate în conștiința tuturor indivizilor. Depinde de energia intelectuală a fiecăruia, pînă unde ajunge te în drama virtual înscrisă în chiar structura cunoașterii individuate. Sînt indivizi care rămîn pentru totdeauna în starea de grație fără de a putea fi desiluzionați cîndva undeva de ceva; alții se definitivează în orgoliul luciferic, fără de a-i simți vreodată zădărnicia; sînt indivizi care înaintează pînă la integrarea în mister, dar fără de a trage ultimele consecințe din atitudinea lor. Pușini se integrează în mister în forma totală a ecstaziei, rotunjind cu o lămuritoare implicare drama cunoașterii.

Blaga, Lucian, Trilogia cunoașterii, București, Fundația regală pentru literatură și artă, 1943, p. 381-383, 387-389.

Nevoia de a depăși imediatul și de a crea, sau tendința de a revela un mister, au fost totdeauna privite ca un simplu fenomen psihologic între altele, ca un derivat, ca o rezultantă, ca un fapt „de explicat”. Aici inversăm perspectiva și afirmăm că „existența în orizontul misterului și în vederea revelării” e tocmai faptul fundamental al spiritului uman, un fapt care se declară printr-o stăruire din adînc, ceva original și ireductibil, o condiție implicită fără de care omul nu e om, o premisă pentru orice explicație referitoare la cultură. În alămur „cultura” sau „creația” implică o condiție genera-

lă și necesară, și această condiție implicată, sine qua non, este „existența în mister și pentru revelare”. Cultura e privim ca precipitat al unui mod specific de a exista într-un anume orizont, iar acest mod, condiție primară, inițială, înscrisă în cartea făcerii, se declară datorită unei mutații ontologice. Sînt felurite moduri „de a exista”. Într-un fel există piatra, altfel planta, altfel animalul, altfel omul. Existența specifică a omului, datorită căreia el este ceea ce este, nu se produce prin mutație biologică, căci mutațiile biologice conduc numai la noi configurații vitale, la noi „specii”. Or, toate „speciile animale”, deși produse probabil prin tot atîtea mutații biologice, nu reprezintă decît un singur tip ontologic, adică o singură mutație ontologică, întrucît toate animalele „există” în unul și același fel: întru imediat și pentru securitate. „Omul” a fost produs printr-o mutație biologică numai cîl privește conformația sa de specie vitală, cît privește însă modul sã de a exista (în orizontul misterului și pentru revelare) omul s-a declarat, datorită unei mutații ontologice, singulară în univers.

Idem, Trilogia culturii, București, Editura pentru literatură universală, 1969, p. 368-369.

Practic vorbind, în loc de cele 8 despărțiri înșirate pînă aici ne putem mulțumi cu trei:

Omul normal. - Limba românească are un cuvînt frumos, omenie, arătînd însușirea specifică a omului în sens sufleteșc. Cînd ai zis om de omenie, ai spus tot. Din contră, cînd ai zis ne-tot, ai afirmat din capul locului că ai în față un exemplar care stă sub nivelul obișnuit al speciei umane. Așadar, după experiența condensată în

limba poporului nostru, ierarhia valorilor omenești cuprinde aceste trepte:

a) netoți: slăbănogii, trîndavii, infirmii, degenerații și,
în genere, cei lipsiți de echilibru(...)

b) Mai sus, stă omul normal, avînd atributul deplin al omeniei. Fie că e muncitor cu palmele, fie că muncește cu gîndul, el este axa împrejurul căreia se învîrtește zilnic tipul speciei omenești; mijlociu în unele sau chiar în toate manifestările sale, omul normal are însă armonia care îl ajută să cuprindă și apoi să reflecteze lumea în proporțiile sale juste. El e cheazășia progresului omenirii. Infra-oamenii sînt eliminați, iar oamenii normali elimină pe netoți, după cum stolul păsărilor sănătoase ciupește și alungă o zburătoare cu înfățișare monstruoasă. De aceea, putem zice: fericirea ce mai mare în viață e să te naști om întreg.

c) În sfîrșit, deasupra mijlociei simpatice, se ridică un tip mai înalt: lîngă întregime se adaugă o mare putere, dar în același timp o deplină armonie între suflet și manifestările lui în afară. Astfel de exemplare se numesc personalități. Ei sînt ca zeii lui Hamer: au toate însușirile oamenilor, însă ridicate la o treaptă cu mult superioară. Goethe de pildă. Frumoasa armonie a vieții sale pururea activă, pururea simțitoare în latura frumuseții și statornic îndreptată spre progresul omenirii (pe care-l confundă cu progresul său zilnic) e o dovadă că natura nimerește cîteodată îmbinări de însușiri, care ridică unele exemplare la nivelul omului-erou. Aci poate fi vorba în adevăr de supra-oameni - ceea ce este norocul cel mai mare în viață.

Mehedinți, Simion, Altă creștere. Școala muncii,

Ediția a VI-a cu adăugiri, București, Edit.
„Cugetarea”, p. 193, 254-256.

Două caractere generale are această lume modernă: unul teoretic, altul practic.

Caracterul său teoretic este vedenia universului sfârșit, scoaterea lui din mîna lui Dumnezeu. Caracterul său practic este îndumnezeirea omului. Caracterul teoretic am spus e spargerea lumii lui Dumnezeu, dezarticularea ei din boltele cerului ptolemaic și substituirea concepției naturaliste, în locul concepției teologice a existenței. Omul, care pînă-atunci păstra sentimentul că face parte dintr-o lume închisă, organică, ierarhizată, dominată de relații intenționale ale legăturii lui cu Dumnezeu, pierde sensul totalității existenței; se simte dintr-o dată fiu al haosului, aruncat într-o lume pierdută undeva în universul nesfîrșit, încercînd cu disperare să descopere - în lipsa providenței - măcar permanența unei legi. Cugetul descumpănit și care a pierdut încrederea în prietăre directă a intelectului asupra unei lumi pe care își închipuie că o fabrică din el însuși lasă un sentiment de goliciune a abstracției, ale cărui roade sînt: căderea în concret, setea de experiență, adaptarea omului la trăirea fragmentară. Omul pierde astfel și sentimentul transcendenței; ideea că e pe pămînt pentru un sens care depășește viața lui precară de aci; omul se adaptează imanenței. Si-n locul luptei spre a nemuri, omul își organizează efortul tehnic în vederea realizării fericiirii lui terestre, substituind astfel vedenii transfigurătoare a mîntuirii prin harul izvorît din întrupare, mîntuirea de jos în sus a omului prin efort propriu, de dominare a naturii, prin cultură. Acesta e caracterul practic.

Consecințele unei atare răsturnări sînt trei:

1. La omul modern, acțiunea capătă un primat asupra contemplației ei, "Homo faber" triumfă asupra lui "Homo sapiens".

Nu în zadar substituie Faustul lui Goethe, mărturisirii creștinești despre înfișetatea Logosului, a Cuvîntului, mărturisirea modernă: "Am Anfang war die Tat". La început era: Fapta!

Ceea ce constituie trăsătura esențială a omului modern este spi-

ritul acesta de iscoadă, acest duh neastîmpărat și nesăturat de a ști pentru a putea, cartesianul sau leonardescul „ingenius”.

În el, omul se substituie Dumnezeuirii în centrul universului moral și strădania lui devine pretenție de a se mîntui prin sine însuși stăpînind natura.

2. A doua consecință, cu origini mai vechi, este spargerea comunității spirituale și prefacerea ei în societate atomistă, în asociație voluntară de interese limitate, cu toate urmarile ei.

În fond, lucrurile izvorăsc aci de mai departe, din clipa în care catolicismul opune, în comunitatea de dragoste a Bisericii, autoritatea externă, temporală, libertății spirituale.

Rădăcina acestei spărturi este aceeași cu cea care a provocat prăbușirea evului mediu: nerăbdarea de aștepta! Voința de a grăbi împlinirea timpurilor. Amestecul omului, cu planurile lui, în lucrarea lui Dumnezeu.

Efectele acestei spărturi? Organizarea societății omenesti ca juxtapunere de individualități distincte. Fiecare din ele e un univers închis. Comunitatea indivizilor nu mai are realitate nici substanțe unitare, ci e numai un ansamblu de relații interindividuale. Fiecare rămîne străin de ceilalți, dar se poate întîlni cu ceilalți pentru conlucrare. Ceea ce e unuia scop, poate fi altuia mijloc. Unul poate folosi pe celălalt. Totul devine astfel mijlocire, economie. Si mijlocul prin excelență, mijlocul în sine, sensul instrumental în care se concretizează toate aceste relații posibile e banul. El e puterea care unește, care leagă întîlnirea unui om cu altul și conlucrarea lor. Lucrul merge pînă la limitele extreme ale americanismului modern, în care valoarea religioasă a pastorilor e apreciată, în uzine, după sporul producției din săptămînile care urmează predicilor lor!

3. A treia consecință, izvorăște din întîlnirea celor dintîi cu cea de-a doua.

Omul setos de existență concretă și dispunînd de putere ca

mijloc de a o dobîndi, însă lipsit de vedenia unei ierarhii stabile de valori deosebite de propria lui făptuire și care să se impună acestuia, se risipește în faptă spre a dobîndi puterea și sfîrșește prin a se robi cu totul ei, pierzînd astfel putința de a se mai bucura de existența posedată: „îngerul învîrte piatra de moară”. (...)

Că omul modern a reușit în felul lui?

Că dominația lui se-ntinde asupra aerului și pămîntului, și adîncul apelor? Că ochiul lui, ajutat de telescoape, numără miliardele de stele ale cerului atingîndu-le chiar cu cealaltă parte a bolții înstelate; sau că, artileria al infinitului mic, desface stihilele și împlinște idealurile alchimiştilor căutători ai pietrei filosofale? Că spațiul dintre viu și mort se micșorează ne-ncet, că iscodirile lui istețe lipsesc măsuri, ochi, rîciți, învie inimile care nu mai bat și prelungesc ani întregi funcționarea plăminilor paralizate, cu aparate?

Cine ar putea-o măslui?

Dar că prin aceasta omul și-a aflat un nou echilibru, spiritul a o poziție armonică, un rost în univers, cine ar putea să o afirme? Răsunătoarele lui triumfuri din afară le răspund - cum am mai spus amarele lui prăbușiri lăuntrice. (...)

Schimbarea în sens demiurgic a omului lăuntric, a ce știe și a ce poate, determină progresul lui tehnic, pentru că-i liberează posibilitățile. Și vechea Alexandrie a cunoscut mîna cu vaporii, însă fiindcă omul alexandrin era alt om, iscodirea lui nu era socotită decît ca o iscodire măstrugnică.

Abia dacă progresele acestor tehnice schimbă aspectul concret al lucrurilor. Funcțional însă omul de azi, ca și omul de la începutul timpurilor moderne, ca și Adam, e amenințat în primul rînd de propriul lui succes.

Victoria aceasta este germenul tuturilor rătăcirilor care fac pe om neom în măsura-n care-l împing să se îndușezească.

Vulcănescu, Mircea, Crestinul în lumea modernă, în:

Lovea și Eros, București, Ed. Paineia, 1991

Astfel, încetul cu încetul, porțiuni din ființa omenească vin să se adauge la figura omului așa cum e, cu toate nevoile, cu toate slăbiciunile, cu toate aspectele și zonele lui, neexplorate, nestudiate, neexploatate. Alături de omul conștient și rațional, omul resurselor subconștiente, intuitive etc.; alături de omul unitar, geometric, șterp, cristalizat artificial în jurul conștiinței, voinței sau personalității, omul variat, complex, adesea contradictoriu, dar fecund; alături de omul public, omul sexual; alături de omul spiritual, omul material al trebuințelor organice și economice. Figura omului se completează astfel către aspectul său total. Tot ce e omenesc e real, tot ce e real trebuie mărturisit, canalizat, utilizat.

Ralea, Mihai, Dualismul culturii europene și concepția omului total, în: Scrieri, vol.), București, Edit. Minerva, 1989, p. 43.

Fenomenul de renunțare conștientă la o serie întreagă de lucruri, renunțare care nu poate intra în logica directă a gestului animal, - animalul vede, apucă, consumă și isprăvește, omul poate să domine pofta, poate să domine tendința nevoii organice, nevoia intelectuală (curiozitatea), - o serie întreagă de lucruri pe care le poate domina prin inhibiție; puterea de suprimare a unei tendințe în erecțiune formează unul din marile acte de voință care caracterizează omul superior în ceea ce are autentic omenesc. Din aceste câteva serii de fapte se poate vedea perfect că tocmai ceea ce constituie omul adevărat este această întoarcere contra animalității, această desprindere din impulsivitatea vitală, această suspendare a urgenței. De aceea spuneam, în mod paradoxal, că omul trebuie definit ca primul animal absurd, primul animal care e în situația de a se desprinde, de a se opune pentru o clipă măcar, instinctului de conservare, (...) suspendând actul psihic sub o deliberație oarecare, el obține o serie întreagă de complicații care formează judecata, actul voluntar și toate celelalte acte superioare sufletești.

Vom arăta că în ordinea socială, eliminând formula animală și impunând pentru societate o serie de constrângeri, omul obține efecte cu mult mai importante decât dacă s-ar satisface în mod direct ca animalul. Am arătat cum în ordinea etică, tocmai prin această eliminare, reușește să atingă culmi pe care niciodată animalul nu le-ar putea atinge. Eliminând relativul, obține fenomenul religios, eliminând consumația totală a unei părți, omul obține fenomenul economic, adică acumularea, prevederea. Din toate aceste apărări, economice, religioase, estetice, etice, sociale etc., vom vedea cum acest fenomen al întoarcerii omului și suspendării urgenței vitale la un moment dat, aduce această stăpânire de sine, care este singurul fenomen care-l diferențiază de restul seriei animale, determinând pro-

progresul infinit al complicației psihice și a manifestărilor de ordin spiritual și cultural, formând astfel domeniul propriu-zis al omului.

Tată deci că în aceste câteva elemente simple ale psihologiei umane, se vede fenomenul acesta de suspendare, de întârziere, și se va vedea, dacă ne urcăm pe scara psihologiei la fenomenul de atenție, sentiment, voință, act voluntar, fenomenul de suspendare este mult mai mare, deliberația începe, fenomenul de așteptare este foarte important și el constituie fundamentul, condiția primordială, în care se organizează într-o structură originală și specifică întreaga psihologie omenească.

Idem, Definiția omului. Antropologia filosofică, în Curtea de estetică, Universitatea din București, Facultate de literă și filosofie, 1942-1943, în: vol. Prelegeri de estetică, București, Edit. științifică, 1972, p. 420-421, 431.

II. Dat și construit. După cum am văzut, nu se cunoaște bine cauza pentru care omul la un moment dat al evoluției sale a început să slăbească biologic. Față de puterea animală, organele au degenerat ca forță, ca acuitate, ca agilitate și ca specializare. Fiecare organelă are o originalitate bine fixată din punct de vedere al apărării. La unele, ghearele, la altele, coarnele, la altele, otrava, supletăria mușchilor, ori adresa reflexelor. La om, sînt reprezentate multe din aceste mijloace de apărare, însă în mod redus, de o capacitate scăzută, care îl face, biologic vorbind, o ființă mediocră. Avem de-a face cu o specie hibridă și neisprăvită, un animal incomplet și necaracterizat. Natura nu s-a înscris în organismul lui prin instincte tari și precise. Organele sale nu s-au diferențiat în mod hotărît. Am văzut că von Bolk explică acest fenomen prin „legea retardăției”. La animal, progresul se efectuează înăuntrul organismului prin achiziții de perfecționare a funcționării organelor. Omul a fost silit, tocmai prin slăbiciunea sa, să cîștige perfecționări în afara, utilizînd ca compensație instrumente. Secura de silax ori de bronz, utilizarea platirii lemnului pe apă sau descoperirea roții au fost încreștinate ca să completeze insuficiența dinților ori a

che valor, obosala innoțului sau vitara alergatului. Astfel, animalul recurge la elemente date, prin ereditate de generații, de natură în corpul său, în timp ce omul e silit să construiască creșter numai în discursul vieții. A trebuit să se organizeze mai bine societatea, pentru ca acumularea valorilor tehnice să poată fi păstrată ca o comoră ce depășește viața insului și se transmite de la o generație la alta pe calea educației și a tradiției. Omul e obligat să neglijese ori să refuze datul biologic și să-i opună arma sa supremă, creația tehnică. Toată istoria e o uriașă construcție alături sau contra naturii. Datul, pe care omul l-a găsit încă de la viața animală a instinctul ori reflexul în psihologie, anarhia sau patriarhalismul bucolic în viața socială, raportul de forță în etică, risipa în economie, copierea naturii în artă, gândirea concretă în știință. Aceste îndărătnice reziduuri el le-a opus nelinarea în funcție psihică, generalitatea în gândire, coercițiunea în societate, transfigurarea în artă, acumularea în economie, rasturnarea raportului de forță în etică, eliminarea relativului din existență în religie.

Datul e echivalent cu haosul. Acesta e primar, nu e construit. Din el, omul a operat o optare. În fața infinității care e elementul presupus ca un substrat permanent în orice categorie logică - cantitatea, calitatea, modalitatea, causalitatea, finalitatea, spațiul, timpul, toate presupun infinitul -, s-a ales determinarea. În adevăr, tot ce e determinat e precizat, limitat și ca orice naștere presupune și un sfârșit. A determina înseamnă a alege o singură posibilitate, adică a înăbuși restul. A construi înseamnă a afirma, să determine, adică a nega, a refuza restul. Tot sensul cosmologic și ontologic al existenței e cuprins între acești doi poli: infinit și obstacol. Nedeterminare ori oprire a ei, în forme caracterizate. Obstacolul e o construcție analitică. Din totul nebuloasă, opriți o anumită formă specială. Din toate științele, moralele, religiile, enumerare cu posibile, se alege, se dă conținut, adică se construiește unul. Și pe urmă o alta în perindarea vremurilor. Ceea ce e sub aceste determinări spirituale ori tehnice e doar domnia posibilului, a

infinitului. Acesta singur e dat, restul e construit de om.

Idea, Explicarea omului, în vol. Scrisori 1, ^{București,} Edit. Minerva, 1972, p. 285-287

Esența omului constă însă în faptul că el reprezintă mai mult decât simplul om, în măsura în care acesta este conceput ca ființă vie dotată cu rațiune. Nu este cazul să-l înțelegem „mai mult” cantitativ, ca și cum definiția tradițională a omului ar trebui să rămână determinarea fundamentală, pentru ca apoi, prin simpla adăugare a extențialului să cunoașcă o lărgire. Acest „mai mult” înseamnă:

mai original, și de aceea în esență mai esențial. Însă aici se arată enigmaticul: omul se află în situația de a fi proiectat (in der Gegenwart). Acest lucru vrea să spună: ca replică ec-sistență a Ființei, omul este cu atât mai mult decât animal rationale, pe cât este mai puțin în raport cu omul care se concepe ca subiectivitate. Omul nu este stăpînul ființării. Omul este păstrătorul Ființei. În acest „mai puțin” omul nu pierde nimic, ci cîștigă, pătrunzînd în adevărul Ființei. El cîștigă șansa de a ține de esența păstorului, cărui demnitate constă în faptul de a fi chemat de Ființa însăși întru vegherea propriului ei adevăr. Această chemare vine ca proiectare (Wurf), în care sîi are originea situația de a fi proiectat a ființei-în-deschis. În esența sa, care ține de istoria Ființei, omul este ființarea a cărei ființă ca ec-sistență constă în aceea că ea locuiește în apropierea Ființei. Omul este vecinul Ființei.

Veți fi vrînd însă pesemne de mult să mă-ntrebați dacă nu cumva o astfel de gîndire gîndește totuși humanitas a lui homo humanus. Oare nu gîndește ea această humanitas acordîndu-i o pondere atât de mare cum nici o metafizică nu i-a acordat-o și cum nici nu poate vreodată să îi acorde? Nu este oare acesta „umanism” în sensul cel mai deplin al cuvîntului? Desigur. Este umanismul care gîndește umanitatea omului situîndu-se în apropierea Ființei. Dar acesta este în același timp umanismul în care este pus în joc nu omul, ci esența istorică a omului în proveniența ei din adevărul Ființei.

Dar atunci nu este pusă în joc totitatea și co-sistența omului? Intecții.

Heidegger, Martin, Sărbătoare a omului, în: „Secolul XX”, nr. 7-8-9, 1986, p. 235.

Ce este deci gândirea?

În ce privește funcția ei, un mijloc ideal de-a domina sectorul încă nedominat al naturii, pe care omul se străduiește fără încetare să-l restrângă - în mod material, dacă-i posibil - în mod ideal, dacă cuprinderea materială nu este posibilă - sau în ambule moduri leodată.

În stadiul pre- și proto-uman, omul este copleșit - ca și animalele - de multiplicitatea de senzații. Multiplul sensibil îl apasă el îi este victima și nu știe să a apere. Pentru a domina mental lumea sensibilă omul trebuie să reducă această multiplicitate la unitate, el trebuie să unifice multiplul. El se pierde în multiplul sensibil ca într-o pădure impenetrabilă. Va trebui să găsească un mijloc de-a se orienta în infinitatea halucinantă a multiplului. Acest mijloc este noțiunea, care subsumează singularitatea, multiplă. Astfel, s-a născut conceptul. (...)

În ceea ce privește natura intelectuală a omului aceasta se manifestă sub două forme: gândirea conceptuală și artă.

Original, gândirea conceptuală și arta nu sînt separate, ci se învecinează în elementul gândirii-substanță. Din gândirea-substanță, în sinul căreia se împletesc și coexistă indistinct imaginea și conceptual, izvorâte dualitatea gândirii conceptuale și a gândirii estetice. (...)

Gîndirea prelogică însăși este o etapă, primă a evoluției gândirii-substanță. În epoca gândirii prelogice, imagine și concept se separaseră. În gândirea-substanță, imagine și concept formau o simbioză indisolubilă. În orice caz, conceptul nu se deosebea încă de gîndul imaginii. (...) Există două maniere de-a cunoaște obiectul: - cunoaștere prin noțiune; cunoaștere prin imagine. Cunoașterea intelectuală sau conceptuală este progresivă și asimptotică; prin

natura ei, ea este obligată să fragmenteze obiectul, să-l analizeze (în sensul etimologic) - analiza de la analyō: a dezlega, a desface, a dizolva. Analysis: rezoluția unui tot în părțile sale, - înainte de a-l reconstitui. Ea este discursivă. Ea descompune lucrul în proprietăți distincte, izolate, care nu sînt decît pe sine și nu sînt deloc pentru-ceilalți. Lucrul pierde, astfel, unitatea sa și devine o multiplicitate. Sub forma sa metafizică, bazată pe cele trei principii ale logicii formale (identitate, contradicție, terțiul exclus), gîndirea intelectuală face din lucrul un cadavru, o piesă de anatomie, disjuncta corporis membra. Gîndirea metafizică face din lucrul-proces un lucru-substanță, izolat, autarhic și independent. (...)

... Dialectica marchează un avans esențial față de logica formală. (...) Cunoașterea dialectică distinge, la Hegel: 1. devenirea ființei (Dasein); 2. devenirea esenței sau a naturii interne a lucrului. Cunoașterea filosofică unifică aceste două deveniri și face din ele momente ale unui tot. Raportarea acestor două deveniri constituie, în filosofia Hegeliană, dialectica conceptului, expresie a realității autentice și integrale a lucrului. (...) metoda dialectică ... sesizează esența lucrului în dubla sa mișcare: 1. mișcare de auto-explicitare a esenței, de trecere de la interioritate virtuală la exterioritate actuală, de desrăgurare a posibilității în realitate; 2. mișcare opusă de implicitare, de absorbție către interior, de trecere de la exterioritatea indiscretă a momentului actual la interioritatea discretă a momentului devenit ideal, viu ...

Într-adevăr, arta nu este discursivă; dispozitivă, ea acționează după modelul intuiției, prin imagini care nu descompun simultaneitatea efectivă a lucrului; coexistența spațio-temporală a momentelor și a părților, pe scurt efectivitatea lucrului.

Imaginea sesizează dintr-o dată ceea ce intelectul discursiv menține izolat, în mod arbitrar. Ceea ce intelectul discursiv nu știe și nici nu simte, ci după cum un orb înregistrează prin atingeri succesive, - imaginea ne face să vedem și să simțim, adică faptul de-a sesiza simultan.

În consecință, necesitatea artei este demonstrată de caracterul însuși al cunoașterii discursive. (...)

Ce determină deci necesitatea artei în ipoteza suveranității cunoașterii bazate pe principiul logicii formale? Tocmai caracterul discursiv al acestei cunoașteri. Am arătat mai sus în ce constă. Cunoașterea dialectică elimină ea oare acest caracter și reușește ea oare această performanță, această veritabilă evadare a cercului, de-a reuni trăsăturile distinctive ale cunoașterii intelective și ale cunoașterii estetice? Realizează ea oare o imagine - concept sau un concept - imagine? Iată un caz în care, poate, activitatea estetică ar deveni inutilă, deoarece ea ar fi inclusă în activitatea intelectuală.

Dar aceasta este o imposibilitate care decurge din natura noastră umană și în ziua în care omul va face posibilă această ipostază, el va depăși stadiul propriu-zis uman al istoriei. "(...)

Dar cunoașterea dialectică își păstrează ea oare, da sau nu, caracterul discursiv? Trebuie să distingem:

1. În măsura în care ea cunoaște lucrurile nu ca substanță metafizică concepută, ci ca substanță care își dă ea însăși o devenire și, prin aceasta, devine subiectul automișcării ei, dialectica suprimă discursivitatea metafizică în măsura în care aceasta suprimă devenirea organică a lucrului;

2. Dar în măsura în care sesizează și analizează devenirea,

separă, pentru a face inteliabile, cele două deveniri, despre care am vorbit mai sus, și distinge elementele artistice, - dialectica însăși menține discursivitatea, care suprimă simultaneitatea și organicitatea lucrului. Astfel, dialectica nu depășește decât prin intermediul discursului discursivitatea logosului.

Ea depășește discursivitatea metafizică și, totuși, rămâne în împrejurarea discursului. Justificarea artei subsistă din plin. Astfel, teoria hegeliannă asupra artei ca stadiu depășit este de neșușinut, deoarece conceptul este incapabil să-a devină imagine, rămânând în același timp concept. Concept și imagine sînt cei doi poli ai cunoașterii, inseparabili și, totuși, distincți și ireducibili. Concept și imagine sînt, deopotrivă, forme ale cunoașterii, dar ele folosesc mijloace esențial diferite și realizează funcții diferite în cadrul unei aceleiași facultăți.

Iată deci limitarea lezimității artei. Artă este deci formă de cunoaștere. În aplicarea defectelor de structură ale intelectului. Răspunsul ei la-a și este de-a ne face conștient și prezentă esența lucrurilor prin imagine. Iată rațiunile care l-au forțat pe ea, în discursul istoriei, să-și dea acest instrument de cunoaștere. Astfel, înșurubă a prevedea; a prevedea, înseamnă a putea. Knowledge is power, spunea Bacon și Hegel adăugă: „Cîtă cultură are (individualitatea), atîta putere și realitate are”.

Joja Idr., Scrisori asupra unei fenomenologii a artei, în vol. Filosofie și cultură, București, Edit. Minerva, 1978, p. 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26.

Omul se apără față de sectorul nedominat și cea mai gravă amenințare cu care îl poate copleși acest necunoscut nedominat este moartea. Este imposibil să te aperi în mod definitiv și material, fizic, împotriva morții. Dar dacă nimeni nu i se poate sustrage, cel puțin este permisă dominarea ideală a morții, încredințând memoria ei oamenilor - și într-o formă ce se înalță la universalitate - gesturile și gândurile muritorilor. A-și înălța propriul eu deasupra contingentei și banalității cotidiene, a-și înălța propria individualitate la splendoarea universalității și, apoi, a te perpetua peste generațiile succesive, a te însuși în memorii, - iată spre ce tinde, în ultimă analiză, arta.

A depăși singurul contingent, a-l transforma în universal persistent, aere perennius.

Joja, Ath. Schită asupra unei fenomenologii a artei,
în vol. Filosofie și cultură, Edit. Minerva, București, 1978, p. 37.

Reflectind asupra propriei existențe omul a fost confruntat cu două probleme fundamentale: Ce este omul; ce trebuie să fie sau să devină. Prima problemă este factuală și este în primul rând o problemă de autecunoaștere. Are omul o natură universală? Este el dotat încă de la naștere cu anumite tendințe de a acționa care-i prescriu natura activității sale și-i definesc "patternuri-le", dezvoltările sale indiferent de condițiile istorice și culturale?

În psihologia modernă însă conceptul naturii umane tinde să dispară datorită reacției împotriva teoriei instinctelor și accentuării pe care psihologii behavioriști îl pun pe factorul condiționării. Preocuparea pentru problema naturii umane a fost în mod tradițional a filosofilor, iar psihologia științifică modernă se ocupa numai de date verificate empiric. Reacția împotriva conceptului de

natură umană a fost întărit de asemenea de tendința sociologilor și antropologilor de a privi natura umană ca pe o funcție a societății, sau a culturii, ca pe un produs istoric al cărui caracter actual determinat depinde de societate sau de cultură al căror produs este. (...)

Opul nu este numai un produs al condiționării culturale și al determinării culturale dar el este de asemenea creatorul și autorul sistemelor sale culturale, create de sine, determinate și cauza eficienței a patternurilor și condițiilor sale culturale.

Bidney David, Theoretical Anthropology, Schocken Books, New York, 1970, p. 5, 14.

Dacă am admite că moartea este inerentă vieții și totodată că este legată indisolubil de materie, ar trebui să recunoaștem primatul morții, fiindcă, cum vom vedea, realitatea ne impune primatul materiei și necesitatea vieții. Moartea este necesară vieții tocmai fiindcă viața nu rezultă din materie, ci este un principiu independent. Viața este altceva decât materie, iar moartea altceva decât viață. Biologia are trei probleme limită, periculoase pentru existența ei principială, autonomă: problema trecerii de la materie la viață; problema trecerii de la viață la suflet (raportul dintre suflet și corp) - acestea privesc tranziții de la un plan la altul; în al treilea rând structura vieții sau problema rezumată de opoziția mecaniciștilor-vitalism. Teza noastră susține că viața nu există în afara materiei, a corporalității, independent de ea; și totuși, ea este altceva decât materie. (...) Viața este o esență originală, ireductibilă, o "posibilitate" eternă a existenței, care s-a realizat numai în anumite condiții materiale, fiindcă, în necesitatea ei, ea a integrat în sine materia inertă, ca parte integrantă, așa cum nu putea face psihicul. Materia brută este fundamentul, pedestralul vieții; ea este mai stabilă decât materia vie, însă viața are proprietăți specifice care îi asigură predominanța, nu față de materia inertă, ci față de moarte. Am subliniat că moartea nu se confundă cu materia brută, ci este tot o manifestare a vieții, adică ea are un sens numai în cadrul vieții. (...) Viața este angrenată în materie,

nu poate fi concepută fără materie. Dar ea este legată și de psihic, fără ca totuși psihicul să fie integrat în viață, așa cum este integrată materia. Materia este constitutivă vieții, dar nu este constitutivă psihicului, conștiinței. Totuși, numai datorită modului specific în care se materializează viața psihicul întreține legături indisolubile cu materia, cu corpul. (...)

Examenul soluției transcendente - viața și moartea se opun din afară - justifică următoarea concluzie care aduce o primă determinare a poziției dualist recesive: moartea nu este nici radical străină vieții, ca un principiu exterior ei, dar nu este nici interioară vieții, ca o autonegare a vieții, ca un fatal parazit al vieții, ca o consecință de neocolit a vitalității. Moartea este străină vieții căci viața se definește prin perseverare; și totuși, moartea este legată recesiv de viață, ca și cum ar fi interioară ei. Recesivitatea viață-moarte se împletește strâns cu recesivitatea materie-viață (...) Concepția noastră finală, fondată pe principiul dualității recesive, este afirmarea optimistă a unei existențe care simte înapoi ei, ca o umbră, neantul; oricât s-ar prelunși o viață, vine și clipa când gestul solemn al morții prăvălește viața în nimic, din însuși îndemnul viații individuale care a ajuns la saturație, nu în-să al vieții în genere care virtual este eternă, infinită, absolută. Intr-un fel sau altul, conștiința omului se împacă cu moartea, fiindcă ultimul cuvânt îl are viața, existența ca atare, nu moartea, neantul. Să nu uităm că fiecare este o verigă a vieții și că cel care a trait odată trăiește veșnic în însuși principiul trăirii, în Viață.

Florian, Mircea, Recesivitatea ca structură a lumii, vol. II
București, Edit. Eminescu, 1987, p. 199, 206, 222, 232
250.

Se știe că nouitatea lumii noastre a fost consemnată cel mai bine la finale Lezilor despre Feuerbach: „Filosofii n-au făcut decât să interpreteze lumea în moduri diferite, este vorba însă de a o schimba”.

Dacă omul a ajuns la treapta care-l autorizează să schimbe

lunea, adică să nu mai lase materia, fizica, istoria și ființa pro-
in așezarea lor, această înșăurare:

- realul nu mai are pentru ea o ființă incoruptibilă în moda-
litățile ei;

- el nu este nici o simplă devenire ce corupe orice formă;

- realul este substratul în care conștiința anumitor împliniri
poate aduce existența acestor împliniri.(...)

Sînt patru trepte ale devenirii acesteia, pe care știința le
are în fața ei ca tot atîtea niveluri de energie ontologică ale mat-
riei:

a) devenirea întru devenire a materiei moarte, o garbă devenire
de prefacere și din cînd în cînd de producere, ducînd în acest caz
la constituirea de elemente și substanțe, de concentrări și sisteme.
a căror mai departe prefacere nu este și reproducere, ci simplă com-
punere și descompunere (o devenire întru devenit);

b) devenirea întru devenire a naturii vegetale, unde producerea
își obține, cu organismul, reproducerea, și, odată cu ea, obține
ființa individuală, dar una copioasă încă de generalitate și închisă
asupra simplității sale;

c) devenirea întru devenire a naturii animale, o devenire ce în-
trăde ființei individuale să se deschidă, prin frică și foamă deci
prin mobilitate, către lume, dar reținînd ființa individuală sigură
în ritmica ei, prin pulsațiile vieții;

d) devenirea întru devenire a omului.

Cu omul, tipul acesta de devenire culminează și, întorcînd deve-
nirii de pîndă acum, își adaugă forme noi, pe orbitele vieții spiri-
tului ale omului. Că în zonele vegetabilității și animalității sale
omul stă sub facerea, desfacerea și refacerea necentenților a vieții,
deci sub o simplă devenire întru devenire, este de la sine înțeles.
Dar semnificativ va fi faptul că și în zonele superioare omul poate
trăi doar așa: adevărurile omului, munca lui, distracția lui, socia-
litatea și creația lui se fac și se refac întocmai formei din ei.

Societatea întregii părți, la început, să reprezinte o simplă devenire multiplicată: trăim spre a ajuta altora să trăiască a căror viață ne ajută să trăim. Viața slujește vieții.

Heica, Constantin, Devenire, devenire stăruind în devenire, Între ființă, în „Revista de filosofie” tomul XXVII, nr. 4, 1986, p. 419, 421.

Realul începe să se „constituie”, din haos, abia prin situs, iile ontologice originare și prin cuplarea termenilor, alică prin precaritățile ontologice. Ivite în gaze feluri, așa cum au fost descrise în prima parte a lucrării, precaritățile au lată pozitivă de a scoate lumea (respectiv câte o lume, în mic) din , dar pe cea negativă de a nu o ridica pînă la devenire, prin întregirea celor doi termeni din cuplu ca al treilea, ele sînt tot atîtea semina ontis.

Precaritățile dau primul nivel ontologic, cel mai întins de altfel: o imensă parte a lumii materiale neconstituită (anorganic sau organic), ca și vastitatea lumii umane neîngrijite, atât individual cît și social, stau sub precarități. Cu ieșirea însă de sub precarități ca devenire, nivelurile de realitate vor fi de-a dreptul modalități ale devenirii, și anume devenirea că se pierde, apoi devenirea blocată, devenirea întru devenire și cea întru ființă.

La fiecare nivel superior, deci cu fiecare modalitate nouă a devenirii, se păstrează modalitățile și nivelurile inferioare, în așa fel încît, în lumea tot mai consistentă a devenirii, există o mare parte de lume ca și inconsistentă. De pildă, la nivelul uman, unde apare devenirea întru ființă, nu numai că se păstrează precaritățile - omul stînd în general sub una sau mai multe din cele șase modalități spirituale - dar chiar atunci cînd intră în ordine omul poate decada din devenire (pierzînd de pildă sensul generalului), poate îngheța în devenit (blocîndu-se în general), poate intra în devenirea întru devenire (tracîndu-l mai departe, neîmplinit, generalul). (...) Iată tot este vorba de devenirea întru ființă elementului. Ea însă nu apare în chip descoperit, decît cu omul (chiar

nu va rămâne în limitele existenței umane). Căci omul, spre deosebire de rest, aduce conștiința devenirii într-un element ca ființă secundă, iar conștiința devenirii într-o ființă este devenire conștientă într-o ființă, cu rațiunea înțeleasă astfel drept conștiința devenirii într-o ființă. Apare aici spoz ontic care este ontic și manifestare a ființei. Ființa sporește realul în sinele realului, așa cum s-a spus de geniu că sporește natura în sinele naturii.

Sînt patru forme de devenire într-o ființă, dintre care trei revin omului:

- devenirea subiectivă într-o ființă a omului ca persoană;
- devenirea obiectivă a comunităților umane;
- devenirea absolută a umanului ca întreg;
- devenirea într-o ființă a umanului cu restul cu tot.

De îndată ce apare elementul rațiunii apare și ființa însăși; căci deși rațiunea s-a ivit în elementul vieții, ea se poate întinde deasupra vieții și a tuturor celorlalte elemente, stăpînindu-le și modelîndu-le. Dacă rațiunea nu o cuprinsese doar umană ci și infusă în lume cu legi de organizare a ei, atunci ultimul tip de devenire întru devenire ar putea avea sens și el, într-o viziune finală asupra ființei.

Idem, Devenirea într-o ființă, București, Edit. științifică și enciclopedică 1981, p. 380-381.

În excepționalul omenească (dar care ar trebui să fie regula lui), un om care nu a sîrșit prin a avea un dram de geniu, prin a fi „un element” pentru ceilalți, adică un sens de viață, o valoare specifică, o tonalitate umană, un prototip uman, nu a trăit cu adevărat. Căci spiritul se derînește, nu atît prin obiectivările lui în produse, cît prin puterea sa de iradiere și modelare, adică prin elementul pe care-l suscită la viață; astfel încît oamenii-adevărați sînt mai mult decît o operă, ei devin un principiu de viață. Elementele lumii sporesc, odată cu devenirea ei și cu devenirea istorică.

Idem, p. 352-353.

CUPRINSUL

CUVÎNT ÎNAINTE	p. 3
TEMATICA	5
I. OBIECTUL SI PROBLEMATICA ANTROPOLOGIEI FILOSOFICE	7
Necesitatea apariției antropologiei filosofice	
Precursori ai antropologiei filosofice	
Fundamentarea antropologiei filosofice. Specific	
Funcii. Trăsături	
II. OMUL ÎN ISTORIA FILOSOFIEI. EXCURS ISTORIC.	51
III. ONTOLOGIA UMANĂ: CE ESTE OMUL; ORIGINEA SI STRUCTURA LUI. 139	
Natura, esența și condiția umană. Tipologia umană	
din punct de vedere filosofic	
Originea și structura omului	
Repertul materie = viață; viață - moarte	
Antropogeneza	
Munca și limbajul, condiții fundamentale ale apariției	
și dezvoltării conștiinței	
Conștiința umană și structura ei	

BCU/IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Lei 1309

329594